LA CIUDAD DE DIOS
LIBROS VIII - XV

San Agustín

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

LA CIUDAD DE DIOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 405

SAN AGUSTÍN

LA CIUDAD DE DIOS

LIBROS VIII-XV

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ROSA M.ª MARINA SÁEZ



Asesores para la sección latina: JOSÉ JAVIER ISO Y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B.C.G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ.

López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: noviembre de 2012.

REF.: GBCC405
ISBN: 978-84-249-3661-7
Depósito legal: M. 32593-2012

LIBRO VIII

SUMARIO

1. Sobre la necesidad de discutir la cuestión de la teología natural con los filósofos de doctrina más elevada.
2. Sobre las dos escuelas filosóficas, la itálica y la jónica, y sus representantes.
3. Sobre la doctrina socrática.
4. Sobre Platón, el principal discípulo de Sócrates, que dividió el conjunto de la filosofía en tres partes.
5. Sobre teología se debe discutir esencialmente con los platónicos, cuya opinión debe anteponerse a los preceptos de todos los filósofos.
6. Sobre el pensamiento de los platónicos en la parte de la filosofía que se denomina física.
7. Cuán superiores a los demás han de ser considerados los platónicos en lógica, es decir, en filosofía racional.
8. También en filosofía moral los platónicos alcanzan la primacía.
9. Sobre la filosofía que más se aproxima a la verdad de la fe cristiana.
10. Cuál es la excelencia de la religión cristiana entre las disciplinas filosóficas.
11. De dónde había podido adquirir Platón el entendimiento que le acercó a la ciencia cristiana.
12. También los platónicos, aunque su juicio acerca del único Dios verdadero fue correcto, consideraron sin embargo que se debía rendir culto a muchos dioses.
13. Sobre el sentir de Platón por el que determinó que los dioses no pueden ser sino buenos y amigos de las virtudes.
14. Sobre la opinión de quienes afirmaron que existen tres clases de almas racionales: las celestes en los dioses, las aéreas en los demonios y las terrenas en los seres humanos.
15. Los demonios no están por encima de los seres humanos ni por sus cuerpos aéreos ni por sus moradas más altas.
16. Cuál fue el sentir del platónico Apuleyo sobre las costumbres y las acciones de los demonios.
17. Si es digno que el ser humano rinda culto a estos espíritus, de cuyos vicios le conviene liberarse.
18. Qué clase de religión es aquella en la que se enseña que los seres humanos, para hacerse valer ante los dioses buenos, deben recurrir a los demonios como intermediarios.
19. Sobre la impiedad de las artes mágicas, que se apoyan en el patrocinio de los espíritus malignos.
20. Si ha de creerse que los dioses buenos se comunican con los demonios más gustosamente que con los seres humanos.
21. Acaso los dioses utilizan a los demonios como mensajeros e intérpretes y quieren ser engañados por ellos o ignoran serlo.
22. Sobre la necesidad de desterrar el culto a los demonios, contra Apuleyo.
23. Cuál fue el sentir de Hermes Trismegisto sobre la idolatría y de dónde pudo saber que las supersticiones egipcias debían ser suprimidas.
24. Cómo Hermes reconoció el error de sus antepasados, que, sin embargo, lamenta que deba ser erradicado.
25. Sobre lo que pueden tener en común los ángeles santos y los seres humanos.
26. Que toda la religión de los paganos estaba relacionada con los muertos.
27. Cómo rinden homenaje los cristianos a los mártires.

A partir de este momento se hace necesario un mayor esfuerzo intelectual que el requerido para la solución y explicación de las cuestiones tratadas en los libros anteriores. Ciertamente, en lo que se refiere a la teología que llaman natural, la discusión ha de entablarse no con hombres cualesquiera (pues no se trata de la fabulosa o de la civil, es decir, de la teatral o la urbana, la primera de las cuales hace públicos los crímenes de los dioses, la segunda señala sus deseos más criminales y, por ello, más propios de demonios malignos que de dioses), sino con filósofos; su mismo nombre, si lo explicamos a partir de su traducción al latín, significa amor a la sabiduría[1]. Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por quien han sido creadas todas las cosas[2], como reveló la autoridad y la verdad divina[3], el verdadero filósofo es el que ama a Dios. Pero, ya que la propia cualidad que recibe este nombre no se halla en todos los que reciben el honor de dicho nombre (ni son necesariamente amantes de la verdadera sabiduría cualesquiera que sean llamados filósofos), por este motivo, entre todos aquellos cuyas opiniones pudimos conocer a través de sus escritos, deben elegirse aquellos con quienes pueda tratarse seriamente esta cuestión. Tampoco me he propuesto en esta obra refutar todas las opiniones vanas de todos los filósofos, sino solamente las que atañen a la teología, término griego mediante el cual entendemos que se designa la ciencia o discurso sobre la divinidad[4], y entre éstas no las de todos, sino solamente las de aquellos que, aunque estén de acuerdo en que existe la divinidad y que se ocupa de los asuntos humanos, piensan sin embargo que no es suficiente el culto de un único Dios inmutable para alcanzar una vida feliz incluso después de la muerte, sino que con este fin se debe rendir culto a otros muchos creados e instituidos sin duda por aquel único. Éstos ya superan incluso la opinión de Varrón en el acercamiento a la verdad. Efectivamente, si aquél fue solamente capaz de extender toda la teología natural hasta el límite de este mundo o de su alma, éstos, por su parte, admiten un Dios que trasciende toda naturaleza del alma, el cual no sólo creó este mundo visible, que acostumbran a designar con el nombre de cielo y tierra, sino también absolutamente todas las almas, y que hace feliz por la comunicación de su luz inmutable e incorpórea al alma racional e intelectual, género al que pertenece el alma humana. Nadie que haya oído hablar, aun superficialmente, sobre estas cuestiones ignora que éstos son los filósofos llamados platónicos, término derivado de su maestro, Platón. Así pues, acerca del citado Platón trataré brevemente lo que considere necesario para la presente cuestión, recordando antes a aquellos que le precedieron en el tiempo en el mismo género de escritura.

2

En lo que respecta a los textos griegos, cuya lengua es considerada la más ilustre entre todas las de los gentiles[5], existen dos escuelas filosóficas: una, la itálica, originaria de aquella parte de Italia que en otro tiempo era denominada Magna Grecia, otra, la

jónica, en las tierras que todavía en la actualidad reciben el nombre de Grecia[6]. La escuela itálica tuvo como fundador a Pitágoras de Samos, quien incluso, según dicen, dio origen al propio nombre de filosofía[7]. En efecto, dado que antes eran llamados sabios quienes parecían aventajar a los demás en virtud de cierto modo de vida digno de alabanza, éste, al preguntársele sobre su profesión respondió que era filósofo, es decir, estudioso o amante de la sabiduría, puesto que le parecía extremadamente arrogante proclamarse sabio. El primer puesto en la escuela jónica[8] lo ocupa Tales de Mileto[9], uno de aquellos siete llamados sabios[10]. Los otros seis, por su parte, se distinguían por su género de vida y por ciertos preceptos apropiados al bien vivir. En cambio, este Tales sobresalió por su investigación de la naturaleza de las cosas y por poner por escrito sus disquisiciones[11], a fin de asegurarse también continuadores, y se distinguió de manera especial[12] porque mediante la interpretación de los cálculos astronómicos llegó incluso a predecir los eclipses de sol y de luna. Por otra parte, sostuvo que el agua era el principio de las cosas y que a partir de ella se originan todos los elementos del mundo, el propio mundo y lo que en él nace. Sin embargo, no puso ningún principio procedente de la inteligencia divina al frente de esta actividad que nos parece tan admirable cuando contemplamos el universo[13]. A éste le sucedió Anaximandro[14], su discípulo, que modificó su doctrina sobre la naturaleza de las cosas. Pues no defendió que todas las cosas nacían de un solo elemento, como Tales del agua, sino de sus propios principios. Creyó que estos principios de cada cosa eran infinitos, y que engendraban innumerables universos y todo lo que en ellos se origina[15]. Sostuvo también que estos mundos se disolvían, y se creaban de nuevo según el tiempo que pudiera durar cada uno; tampoco este mismo atribuyó ninguna función a la inteligencia divina en estos procesos naturales. Éste dejó a su discípulo Anaxímenes[16] como sucesor, que atribuyó todas las causas de las cosas al aire infinito, y no negó ni dejó al margen a los dioses; sin embargo, no creyó que éstos hubieran creado el aire, sino que ellos mismos habían nacido del aire. Por su parte Anaxágoras[17], discípulo suyo[18], consideró que el espíritu divino fue creador de todo lo que vemos y dejó que de una materia infinita, que se compone de partículas semejantes entre sí[19], se crea cada uno de los géneros de todas las cosas según sus medidas y especies propias, pero por obra de la mente divina[20]. También Diógenes[21], otro discípulo de Anaxímenes, afirmó que el aire es la materia de las cosas, de la cual se originan todas ellas, pero que éste participaba de la inteligencia divina, sin la cual nada podría ser creado a partir de él. A Anaxágoras le sucedió su discípulo Arquelao[22]. Éste también consideró que todas las cosas se componían de partículas semejantes entre sí con las cuales se formaba cada una de ellas, pero afirmando que había en ellas una inteligencia que lo gobernaba todo uniendo y dispersando los cuerpos eternos, es decir, aquellas partículas[23]. Se dice que Sócrates fue discípulo de éste y maestro de Platón, a causa del cual he traído a la memoria brevemente todas estas doctrinas.

Sócrates es recordado como el primero que orientó toda la filosofía a la corrección y regulación de las costumbres, mientras que antes que él todos destinaban todos sus esfuerzos más bien a examinar las cuestiones físicas, es decir, relacionadas con la naturaleza[24]. No me parece, en cambio, que pueda dilucidarse con claridad con qué fin actuó así Sócrates: si a causa del hastío producido por cuestiones oscuras e inciertas dirigió su mente al descubrimiento de algo claro y seguro, que fuera útil para la vida feliz, por cuya causa únicamente parece haber afrontado sus desvelos y esfuerzos la actividad de todos los filósofos, o si más bien, como conjeturan sobre él algunos más benévolamente, no quería que los espíritus contaminados por los apetitos terrenales intentaran elevarse hasta lo divino. En ocasiones veía que éstos investigaban las causas primeras y supremas de las cosas, que creía que no existían sino en la voluntad del Dios único y supremo. Por ello pensaba que éstas no podían ser comprendidas sino con una mente pura, y por esto juzgaba que debía instarse a la purificación de la vida mediante buenas costumbres, para que el espíritu, liberado de los apetitos que conducen a la degradación, se alzase con su vigor natural a lo eterno y contemplase con la pureza de su inteligencia la naturaleza de la luz incorpórea e inmutable donde se sustentan firmes las causas de todas las naturalezas creadas[25]. Se tiene constancia, sin embargo, de que él, o bien confesando su ignorancia, o bien disimulando su ciencia con la gracia admirable de su oratoria y su extremada sutileza, había hostigado y atacado la necedad de los ignorantes, que creían saber algo incluso sobre las propias cuestiones morales, a las que parecía dirigirse toda su atención. Habiéndose por ello granjeado enemistades, y condenado por una acusación calumniosa, fue castigado con la muerte. Pero después aquella misma ciudad de los atenienses, que le había condenado públicamente, le lloró públicamente, tornándose la indignación del pueblo contra sus dos acusadores hasta tal punto que uno de ellos murió a manos de una multitud enfurecida, mientras que el otro huyó de un castigo semejante mediante el exilio voluntario y perpetuo[26]. Por estos motivos, con tan ilustre fama de su vida y de su muerte Sócrates dejó muchos seguidores de su filosofía, cuyo interés se centró con ahínco en la discusión de las cuestiones morales, donde se trata acerca del bien supremo, mediante el cual el ser humano puede alcanzar la felicidad. Pero como éste no es definido claramente en las controversias de Sócrates, dado que acostumbra a plantear, a demostrar y a refutar todos los argumentos, cada cual tomó de ahí lo que le agradó y estableció el fin del bien donde le pareció. Por otra parte, se llama fin del bien al punto donde cada uno es feliz cuando lo alcanza. Pero los socráticos sostuvieron opiniones diversas entre sí acerca de este fin hasta el extremo de que (cosa que apenas resulta creíble que pudieran hacer los seguidores de un único maestro) algunos decían que el bien supremo era el placer, como Aristipo[27], otros la virtud, como Antístenes[28]. Así unos y otros, a los que resulta tedioso recordar, sostuvieron distintas opiniones.

Pero entre los discípulos de Sócrates, Platón, merecidamente sin duda, brilló con eminentísima gloria, oscureciendo con ella totalmente a los demás[29]. De origen ateniense y de noble linaje entre los suyos, aventajó también en gran medida a sus condiscípulos por su admirable inteligencia. Sin embargo, en la creencia de que él mismo y la doctrina de Sócrates no eran apenas suficientes para perfeccionar la filosofía, viajó por todas partes hasta los lugares más lejanos que le fue posible, a cualquier lugar donde le llevaba la noticia de alguna ciencia conocida que hubiera de ser adquirida. Así pues, aprendió también en Egipto toda doctrina importante que allí se profesase y se enseñase, y viajando desde allí a aquellas regiones de Italia donde se celebraba la fama de los pitagóricos, tras escuchar a sus sabios más eminentes, asimiló con gran facilidad toda la filosofía itálica que entonces florecía[30]. Y puesto que amaba a su maestro Sócrates de una manera especial, convirtiéndole en interlocutor de casi todos sus diálogos, templó con el encanto y los debates morales de aquél todo aquello que, o bien había aprendido de otros, o bien había dilucidado personalmente con todo el poder de su inteligencia. Por ello, dado que el estudio de la sabiduría se desarrolla en la acción y en la contemplación, de donde una de sus partes puede llamarse activa, la otra contemplativa (de éstas la activa concierne al modo de vida, es decir, al establecimiento de la moral, la contemplativa, por su parte, a la investigación de las causas de la naturaleza y a la verdad más pura), según la tradición, Sócrates sobresalió en la activa, Pitágoras, en cambio, se dedicó con gran ahínco a la contemplativa con toda la fuerza de su inteligencia que le fue posible[31]. Por consiguiente, Platón al unir una y otra vertiente es alabado por haber perfeccionado la filosofía, que dividió en tres partes: una moral, que se centra sobre todo en la acción, una segunda natural, que se dedica a la contemplación, y una tercera racional, que distingue lo verdadero de lo falso[32]. Aunque esta última sea necesaria para las anteriores, es decir, para la acción y para la contemplación, sin embargo es sobre todo la contemplación la que exige un particular conocimiento de la verdad. Por ello, esta partición en tres no es contraria a aquella distinción por la que se entiende que todo estudio de la sabiduría consiste en la acción y la contemplación[33]. Considero, sin embargo, que resulta largo de explicar en mi disertación —y tampoco creo que deba afirmarse a la ligera— qué pensó Platón sobre estas partes, o bien sobre cada una de ellas individualmente, es decir, dónde conoció o creyó que se hallaba el fin de todas las acciones, dónde la causa de todas las naturalezas, dónde la luz de todas las razones. Cuando procura perpetuar la conocidísima técnica de su maestro Sócrates, al que presenta como argumentador en sus libros, de disimular su conocimiento u opinión, puesto que también a él agradó esta misma costumbre, resulta que tampoco pueden reconocerse fácilmente las opiniones del propio Platón sobre las cuestiones importantes. No obstante, entre aquellas ideas que se leen en su obra, ya las que él expuso, ya las dichas por otros que le parecieron de su gusto y que refirió y consignó por escrito, conviene que recordemos algunas y que las incluyamos en esta obra, ya cuando apoya a

la religión verdadera, que nuestra fe acepta y defiende, ya cuando parece que es contrario a ella, en cuanto atañe a esta cuestión del dios único y de los muchos dioses, a causa de la vida auténticamente feliz que ha de suceder después de la muerte. En efecto, tal vez quienes son alabados con mayor gloria por haber comprendido más aguda y verazmente que Platón era absolutamente superior a los restantes filósofos de los gentiles y por seguirle, tienen una concepción acerca de Dios tal que en él encuentran la causa de la subsistencia, la razón de la inteligencia y el orden de vida; de estas tres cosas se entiende que una pertenece a la parte natural, otra a la racional, otra a la moral. Pues si el ser humano ha sido creado de tal modo que alcance a través de lo que es superior en él aquello que es superior a todas las cosas, es decir, el único dios verdadero y óptimo, sin el cual ninguna naturaleza subsiste, ninguna doctrina instruye, ninguna costumbre resulta ventajosa: sea este mismo buscado donde todas las cosas nos son seguras, sea reconocido donde tenemos todo seguro, sea amado donde encontramos toda rectitud.

5

Por consiguiente, si Platón dijo que el sabio era imitador, conocedor, amante de este Dios en cuya participación es feliz ¿Qué necesidad hay de examinar a los restantes filósofos? Ninguno se acercó tanto a nosotros como los platónicos[34]. Por tanto, ceda ante ellos no sólo aquella teología fabulosa que deleita los ánimos de los impíos con los crímenes de los dioses, no sólo aquella civil, donde los demonios impuros, seduciendo bajo el nombre de dioses a los pueblos entregados a los goces terrenales, quisieron hacer de los errores humanos sus honores divinos, incitando a sus adoradores con inmundísimas pasiones a la contemplación de las representaciones de sus crímenes como forma de rendirles culto, y haciéndose ofrecer de parte de los propios espectadores escenificaciones que les proporcionasen más deleite (donde, si todavía se celebra alguna ceremonia honesta en los templos, queda mancillada al vincularse a ella la obscenidad de los teatros, y cualquier acción vergonzosa que se lleva a cabo en los teatros resulta digna de alabanza si se compara con la degeneración de los templos[35]). Y cedan también aquellas interpretaciones de Varrón sobre estos ritos relativas al cielo y la tierra y las semillas y los actos de los seres mortales (puesto que ni en aquellos ritos se manifiestan precisamente aquellas interpretaciones que él pretende insinuar y, por ello, la verdad escapa ante su intento, y, aunque fuesen ciertas, sin embargo el alma racional no debería rendir culto a aquellos seres que han sido situados por debajo de ella en el orden de la naturaleza en lugar de a su dios, ni debió poner por delante de sí misma como si de dioses se tratase a aquellos seres delante de los cuales el verdadero Dios la colocó a ella misma). Cedan asimismo aquellos escritos que, pertenecientes con toda seguridad a tales ritos, Numa Pompilio procuró que quedaran ocultos haciéndolos sepultar consigo, y que cuando fueron desenterrados por un arado el senado ordenó que se quemasen[36]. (A este género pertenecen también, para emitir un juicio más favorable sobre Numa, las

doctrinas que Alejandro de Macedonia contó en una carta a su madre y que le habían sido reveladas por un tal León, sacerdote de alto rango de los ritos egipcios[37], donde se proclama que no sólo fueron seres humanos Pico, Fauno, Eneas y Rómulo, e incluso Hércules, Esculapio, Líber, nacido de Sémele, los hermanos Tindáridas, y el resto de los mortales que se consideran dioses, sino también los propios dioses mayores, a los que Cicerón en las *Disputaciones tusculanas*[38] parece aludir sin mencionar sus nombres, Júpiter, Juno, Saturno, Vulcano, Vesta y otros muchos a los que Varrón pretende asimilar a las partes del mundo o a los elementos. En efecto, temeroso también aquél de que fueran revelados de algún modo los misterios, aconseja a Alejandro en medio de súplicas que una vez que se los haya comunicado a su madre por carta ordene que sean arrojados a las llamas.) Por consiguiente, cedan estas dos teologías contenidas en la fabulosa y la civil no sólo ante los filósofos platónicos, que afirmaron la existencia de un Dios verdadero, creador de las cosas, iluminador de la verdad y donador de felicidad, sino que cedan ante tan grandes hombres conocedores de un Dios tan grande también aquellos filósofos que, hallándose sus mentes dominadas por el cuerpo, atribuyeron un carácter material a los principios de la naturaleza, como Tales, que sitúa dicho principio en el agua, Anaxímenes en el aire[39], los estoicos en el fuego[40], Epicuro en los átomos, es decir, en corpúsculos pequeñísimos que no pueden ni dividirse ni percibirse, y todos los demás en cuya enumeración no hay necesidad de demorarse, que afirmaron que la causa y el principio de las cosas eran o bien los cuerpos simples o los compuestos, ya carentes de vida ya vivientes, pero cuerpos al fin y al cabo[41]. Pues algunos de ellos, como los epicúreos, creyeron que a partir de seres sin vida podían crearse seres vivos[42]; otros, en cambio, que de lo vivo procedía tanto lo dotado de vida como lo carente de ella, pero sin embargo los cuerpos procedían de un cuerpo[43]. Efectivamente, los estoicos consideraron que el fuego, es decir, un cuerpo entre aquellos cuatro elementos que constituyen este mundo visible, estaba dotado de vida, de sabiduría y que era el creador del propio mundo y de todo lo que se halla en él, y que este fuego era realmente dios[44]. Éstos y otros similares a ellos no fueron capaces de llevar su pensamiento más allá de lo que elucubraron sus corazones encadenados a los sentidos de la carne. Pues en sí mismos poseían lo que no veían, e imaginaban en ellos mismos lo que habían visto en el exterior, aun cuando no lo veían, sino que solamente lo pensaban. Pero esto, a la vista de tales ideas, ya no es cuerpo, sino imagen del cuerpo. Por otra parte, la facultad por la que se ve en el espíritu esta imagen del cuerpo ni es cuerpo ni imagen del cuerpo, y la facultad por la que se ve y se juzga si es hermosa o deforme, ciertamente es mejor que la misma que se juzga. Dicha facultad es la inteligencia humana y la naturaleza del alma racional, que ciertamente no es un cuerpo, si ni siquiera aquella imagen del cuerpo, cuando es contemplada y juzgada en el espíritu del que piensa, es ella misma ya cuerpo. No es, en efecto, ni tierra ni agua, ni aire ni fuego, los cuatro cuerpos que son designados como los cuatro elementos de los cuales vemos que se halla constituido el mundo corpóreo. Finalmente, si nuestro espíritu no es cuerpo ¿Cómo puede ser cuerpo Dios, creador del espíritu? Por consiguiente, cedan también éstos, como se ha dicho, ante los platónicos;

cedan también aquellos a los que sin duda avergonzó decir que Dios era cuerpo, pero sin embargo pensaron que nuestros espíritus eran de la misma naturaleza de la que es aquél; así no les ha conmovido una mutabilidad tan grande del alma que resulta impío atribuir a la naturaleza de Dios. Pero responden: «La naturaleza del alma es transformada por el cuerpo, pues por sí misma es inmutable». Podían decir asimismo: «La carne sufre las heridas por el cuerpo, pues por sí misma es invulnerable». En suma, lo que no puede ser trasformado no puede serlo por nada, y, por ello, lo que puede ser trasformado por el cuerpo, puede serlo por algo, y, por lo tanto, no puede ser llamado propiamente inmutable.

6

Vieron ciertamente estos filósofos, que consideramos con todo merecimiento superiores a los restantes en fama y prestigio, que ningún cuerpo es Dios, y, por ello, todos los cuerpos se elevaron en la búsqueda de Dios. Vieron que nada que sea mutable es el Dios supremo, y, por ello, buscando al Dios supremo trascendieron todas las almas y todos los espíritus mutables[45]. Vieron después que en cualquier ser mutable toda forma que le hace ser lo que es, de cualquier modo y cualquiera que sea su naturaleza, no puede tener existencia sino a partir de aquel que verdaderamente existe porque existe inmutablemente[46]. Y por dicho motivo, ya sea el cuerpo de todo el universo, sus formas, sus cualidades, su movimiento ordenado y los elementos dispuestos desde el cielo hasta la tierra y cualquier cuerpo que hubiera en ellos, ya sea toda la vida, bien la que nutre y conserva, como la de los árboles, bien la que no sólo se limita a esto, sino que también siente, como la de los animales, bien la que, aparte de estas cualidades, está dotada de inteligencia, como la de los seres humanos, bien la que no requiere de subsidio alimenticio, sino que sólo conserva, siente y entiende, como la de los ángeles, no pueden proceder sino de aquel que simplemente existe[47]. Efectivamente, para él existir no es una cosa y vivir otra, como si pudiera existir sin vivir, ni tampoco para él vivir es una cosa y entender otra, como si pudiera vivir sin estar dotado de inteligencia, ni tampoco para él entender es una cosa y otra ser feliz, como si pudiera gozar de inteligencia sin ser feliz. En cambio, el hecho de vivir, tener inteligencia, ser feliz, es lo que precisamente es para él existir[48]. En virtud de esta inmutabilidad y simplicidad entendieron que éste creó todas las cosas y que él no pudo ser creado por nadie. Consideraron, en efecto, que todo lo que existe es o cuerpo o vida, que la vida es algo superior al cuerpo, que la forma del cuerpo es sensible, la de la vida inteligible. Por consiguiente, prefirieron la forma inteligible a la sensible. Llamamos sensible a aquello que puede percibirse a través de la vista o del tacto del cuerpo, inteligible a lo que puede entenderse con el examen de la mente. No existe, pues, belleza corporal alguna, ya sea en la inmovilidad del cuerpo, en su configuración, por ejemplo, ya en su movimiento, como sucede en el canto, sobre la

cual el espíritu no emita su juicio. Esto ciertamente no sería posible si en aquél no fuera más perfecta esta forma, sin hinchazón del volumen, sin estrépito de la voz, sin extensión en el espacio o en el tiempo. Pero allí también si no fuera mutable, no emitiría su juicio sobre la forma sensible uno mejor que otro. No lo haría mejor el inteligente que el torpe, el experto que el inexperto, el más adiestrado que el menos, ni uno mismo al progresar lo haría sin duda mejor después que antes. Por otra parte, lo que recibe más y menos, sin duda es mutable. De ello hombres perspicaces, doctos y expertos en estas cuestiones dedujeron fácilmente que la forma primera no se halla en aquello donde se demuestra que es mutable. Así pues, dado que, a su modo de ver, el cuerpo y el alma pueden estar dotados de más o menos forma, pero si pudieran carecer de ella no existirían en modo alguno, vieron que existía algo donde la primera forma fuese inmutable, y, por ello, tampoco comparable, y creyeron muy acertadamente que allí estaba el principio de las cosas, el cual no había sido creado y del cual todas las cosas habían sido creadas[49]. Así lo que es conocido de Dios él mismo se lo manifestó a aquéllos, cuando vieron que sus cosas invisibles pueden comprenderse mediante las que han sido creadas. Sempiterna es también su virtud y su divinidad[50]. Por él también fueron creadas todas las cosas visibles y temporales. Quede dicho esto sobre aquella parte que llaman física, es decir, natural.

7

Por otra parte, en lo que respecta a la doctrina que es objeto de la segunda parte, a la que ellos llaman lógica, es decir, racional, lejos esté de mí la intención de comparar con éstos a los que situaron el juicio de la verdad en los sentidos del cuerpo, y juzgaron que todo lo que se aprende debía medirse con sus ilusorias y engañosas reglas, como los epicúreos y otros similares, y como también los propios estoicos[51], que, entregados como estaban a una vehemente pasión por la habilidad en el debate a la que llaman dialéctica, pensaron que ésta debía derivarse de los sentidos del cuerpo, afirmando que el espíritu concibe las nociones, a las que llaman ἐννοίας, de las cosas que explican por medio de definiciones[52]; de ahí se desarrolla y se encadena toda la ciencia del aprendizaje y la enseñanza. Yo no dejo de admirarme, cuando afirman que solamente son bellos los sabios, de con qué sentidos corporales vieron esta belleza, con qué clase de ojos de carne contemplaron la forma y el esplendor de la sabiduría. En cambio, aquellos que anteponemos merecidamente a los restantes distinguieron lo que se contempla con la mente de lo que se percibe con los sentidos, sin quitar a los sentidos aquello de lo que son capaces ni dándoles más allá de dichas capacidades. Y afirmaron que la luz de las mentes para aprenderlo todo era el propio Dios, por el que todo ha sido creado[53].

Queda la parte moral, que en griego se llama ética, donde se trata del bien supremo, al cual, si encaminamos todos nuestros actos, si lo deseamos no por otro motivo sino por sí mismo y si lo alcanzamos, no habremos de desear nada más para ser felices. Por esto precisamente ha sido llamado también fin, porque por su causa queremos los demás bienes, pero al mismo sólo por sí mismo. Por consiguiente, de este bien beatífico unos sostuvieron que en el ser humano procede del cuerpo, otros del espíritu, otros de ambos. Sin duda veían que el ser humano mismo constaba de cuerpo y alma y, por ello, creían que ya de uno de los dos, ya de ambos al mismo tiempo, podía originarse el bien en él, mediante un bien último por el que ser felices al que dirigieran todos sus actos y más allá del cual no tendrían que ir a buscar dónde dirigirlos[54]. De ahí que aquellos que se dice que añadieron una tercera categoría de bienes, que se llama extrínseca—tales como el honor, la gloria, el dinero y otros similares—, no la añadieron de tal modo que fuese última, es decir, deseable por sí misma, sino a causa de otra cosa, y esta categoría es buena para los buenos, mala para los malos. Así, respecto a este bien del ser humano, quienes lo buscaron ya en el espíritu, ya en el cuerpo, ya en ambos, pensaron que no debía buscarse en ninguna otra parte sino en el ser humano; quienes lo requirieron del cuerpo, lo hicieron de su peor parte, en cambio quienes lo hicieron del alma, de la mejor; por su parte, quienes lo buscaron de uno y otro, de su totalidad. Por tanto, ya fuera de cualquier parte, ya del todo, únicamente del ser humano. Y estas diferencias, por ser tres, no dieron lugar a tres, sino a muchas disputas y corrientes filosóficas, ya que distintos filósofos sostuvieron opiniones diferentes sobre el bien del cuerpo, el bien del espíritu, y el bien de ambos. Cedan, pues, todos ante aquellos filósofos que afirmaron que no es feliz quien disfruta del cuerpo o disfruta del espíritu, sino quien disfruta de Dios. Y no como el espíritu goza del cuerpo o de sí mismo, o como el amigo del amigo, sino como el ojo de la luz, si han de servir estos referentes de comparación con aquello que se presentará en otro lugar tal cual es, si Dios nos ayuda, en la medida de nuestras posibilidades. De momento, basta recordar que Platón determinó que el fin del bien consiste en vivir conforme a la virtud y que puede alcanzarlo únicamente aquel que tenga conocimiento de Dios y trate de imitarlo, y que no existe otra fuente de felicidad, y, por ello, no duda en decir que en esto consiste filosofar: en amar a Dios, cuya naturaleza es incorpórea. De ello se deduce que el amante de la sabiduría (pues esto es el filósofo), será feliz en el momento en que empiece a gozar de Dios. Pues aunque no sea necesariamente feliz el que goza de lo que ama (dado que muchos son desgraciados amando lo que no debe ser amado y más desgraciados aún cuando lo disfrutan), sin embargo, nadie que no goza de aquello que ama es feliz. Precisamente incluso aquellos mismos que aman lo que no se debe amar no se consideran felices por amarlo, sino por disfrutarlo. Por consiguiente, ¿quién negará, excepto alguien muy desgraciado, que cualquiera que goza de lo que ama y ama el verdadero y sumo bien es feliz? Por otra parte, Platón dice que el verdadero y sumo bien es Dios, a partir de lo cual pretende que el filósofo sea amante de Dios, para que, puesto que la filosofía tiene como aspiración la

vida feliz, sea feliz gozando de Dios quien amase a Dios[55].

9

Por estos motivos, cualesquiera entre los filósofos que respecto al Dios supremo y verdadero hayan llegado a la conclusión de que es autor de las cosas creadas, luz de las que deben conocerse y bien de las que han de hacerse, de que de él procede el principio de nuestra naturaleza, la verdad de la doctrina y la felicidad de la vida, ya se les llame más propiamente platónicos, ya apliquen cualquier otro nombre a su escuela, ya sostuvieran esa opinión solamente los pertenecientes a la jónica, que fueron los más importantes entre ellos, así como el mismo Platón y quienes lo interpretaron correctamente, ya también los de la itálica, gracias a Pitágoras y los pitagóricos y si hubo por casualidad algunos otros de su misma opinión procedentes de la misma zona, ya si también procedentes de otras naciones, que fueron considerados sabios o filósofos —libios atlánticos, egipcios, indios, persas, caldeos, escitas, galos, hispanos[56]—, se encuentran algunos que vieron y enseñaron estas doctrinas, a todos éstos los anteponemos a los restantes y declaramos que se hallan más cerca de nosotros.

10

En efecto, aunque un cristiano instruido tan sólo en las letras eclesiásticas tal vez ignore el nombre de los platónicos y no sepa si existieron dos escuelas de filósofos en lengua griega, la jónica y la itálica, sin embargo no es hasta tal punto insensible a los asuntos humanos que no sepa que los filósofos profesan el amor a la sabiduría o la propia sabiduría. No obstante, se guarda de aquellos que filosofan conforme a los elementos de este mundo, no conforme a Dios, por quien fue creado este mismo mundo. Pues es aconsejado por el precepto apostólico y escucha fielmente lo que se ha dicho: *Cuidad de que no se os engañe con la filosofía y la vana seducción basada en los elementos del mundo*[57]. Después, para que no se crea que todos son de tal índole, escucha que el mismo apóstol dice de algunos: *Porque lo que se conoce sobre Dios, es manifiesto en aquéllos, pues Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo lo invisible de Dios, es decir, su virtud sempiterna y su divinidad, es contemplado a través de la comprensión de lo que ha sido creado*[58], y cuando, dirigiéndose a los atenienses, tras haber expresado una gran verdad sobre Dios y que pocos podían entender: *que en él vivimos, nos movemos y existimos*, añadió: *Así como también dijeron algunos entre los vuestros*[59]. Sabe sin duda guardarse de ellos en sus errores. Precisamente donde se dijo que a través de lo que ha sido creado Dios les

manifestó lo invisible suyo para que fuera contemplado por el intelecto, en ese pasaje también se dijo que aquéllos no rindieron culto de forma adecuada a Dios mismo, porque también otorgaron honores divinos, debidos únicamente a aquél, a otros seres a los que no convenía: *Puesto que conociendo a Dios ni le glorificaron como Dios ni le profesaron agradecimiento, sino que se extraviaron en sus pensamientos y su corazón ignorante se obnubiló, pues presumiendo de sabios se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes corruptibles semejantes al hombre, a las aves, a los cuadrúpedos y a los reptiles*[60], donde hizo alusión también a los romanos, griegos y egipcios que se vanagloriaron del nombre de la sabiduría. Pero sobre esto discutiremos con ellos más adelante[61]. Por otra parte, en aquello en lo que coinciden con nosotros sobre el Dios único, creador de este universo, que no sólo es incorpóreo sobre todos los cuerpos, sino también incorruptible sobre todas las almas, nuestro principio, nuestra luz, nuestro bien, en ello ponemos a éstos por delante de los demás. Y si un cristiano desconocedor de sus escritos no hace uso en la discusión de términos que no aprendió, llamando natural en latín o física en griego a aquella parte en la que se trata sobre la investigación de la naturaleza, racional o lógica a aquella en la que se busca de qué modo puede percibirse la verdad, y moral o ética a aquella en la que se trata de las costumbres y de los fines del bien que deben desearse y de los del mal que deben evitarse, no por ello ignora que es del único Dios verdadero y óptimo de quien procede nuestra naturaleza, por la cual hemos sido creados según su imagen, y la doctrina por la cual lo conocemos a él y a nosotros mismos, y la gracia por la cual somos felices en la unión con él. Por consiguiente, ésta es la razón de que prefiramos éstos a los demás: porque mientras otros filósofos agotaron sus inteligencias y sus esfuerzos en encontrar las causas de las cosas, y cuál era el modo de aprender y de vivir, éstos, una vez que conocieron a Dios, descubrieron dónde estaba la causa de la creación del universo, la luz para percibir la verdad y la fuente para beber la felicidad. Por estos motivos, ya estos filósofos platónicos, ya otros cualesquiera de cualquier nación, que tengan una concepción similar acerca de Dios, coinciden con nosotros. Pero resultó preferible tratar con los platónicos esta cuestión porque sus escritos son más conocidos. Pues también los griegos, cuya lengua sobresale entre las naciones, los difundieron con gran alabanza, y los latinos, movidos por su excelencia o su gloria los aprendieron de buen grado y los hicieron más nobles e ilustres al traducirlos a nuestra lengua[62].

11

Por otra parte, algunos que están unidos a nosotros en la gracia de Cristo se admiran cuando escuchan o leen que Platón había concebido unas opiniones acerca de Dios que reconocen que se hallan muy de acuerdo con la verdad de nuestra religión. Por ello pensaron algunos que él cuando marchó a Egipto escuchó al profeta Jeremías o leyó las escrituras proféticas en aquel mismo viaje. Lo cierto es que yo expuse su opinión en

algunos de mis libros[63]. Pero el cómputo del tiempo diligentemente calculado, que se halla registrado en la cronología, revela que Platón nació unos cien años después de la época en que profetizó Jeremías[64]. Dado que Platón vivió ochenta y un años, se calculan otros sesenta desde el año de su muerte hasta aquel tiempo en que Ptolomeo, rey de Egipto, hizo traer de Judea las escrituras proféticas del pueblo de los hebreos, y se encargó de que fueran traducidas y conservadas por medio de setenta varones hebreos que también conocían la lengua griega[65]. Por lo cual Platón en aquella peregrinación suya ni pudo ver a Jeremías, muerto tanto tiempo atrás, ni leer aquellas mismas escrituras que todavía no habían sido traducidas a la lengua griega, en cuyo dominio él sobresalía, a no ser que por casualidad, dada su gran afición al estudio, las aprendiera por medio de un intérprete, del mismo modo que las egipcias, no para plasmarlas en una versión escrita (tarea que, según se dice, mereció llevar a cabo Ptolomeo como un gran favor, quien por su realeza podía también infundir temor), sino para conocer su contenido mediante la conversación en la medida en que pudiera comprenderlo. Ciertos indicios parecen autorizar dicha hipótesis. Por ejemplo, el libro del *Génesis* comienza del siguiente modo: *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra. Pero la tierra era invisible e informe, las tinieblas ⟨cubrían el abismo⟩y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas*[66]. Platón, por su parte, en el *Timeo*[67], libro que escribió sobre la creación del mundo, afirma que en dicha obra Dios en primer lugar unió la tierra y el fuego. Pero está claro que atribuye al fuego el lugar del cielo, pues esta opinión presenta cierta similitud con aquella afirmación: *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra.* A continuación afirma que los dos elementos intermedios, por cuya interposición se unen estos extremos, son el agua y el aire. De allí se cree que interpretó así lo que está escrito[68]: *el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.* Dado que sin duda prestó poca atención a la manera con que suele designar la escritura al espíritu de Dios, puesto que el aire también se llama espíritu, puede parecer que creyera que en aquel pasaje se hacía alusión a los cuatro elementos. Luego, en cuanto a la afirmación de Platón de que filósofo es el que ama a Dios[69], nada resulta tan evidente en aquellas escrituras sagradas, pero sobre todo (y esto también me induce de manera muy especial a prácticamente asegurar que Platón no fue desconocedor de aquellos libros), el hecho de que cuando el santo Moisés recibe las palabras de Dios a través de un ángel de tal modo que al preguntarle el nombre de aquel que ordenaba marchar a liberar al pueblo hebreo de Egipto, éste le responde: *Yo soy el que soy, y dirás a los hijos de Israel: el que es me envió a vosotros*[70], como si en comparación con quien existe en verdad, porque es inmutable, lo que ha sido creado mutable no existiera, Platón sostuvo esta idea vehementemente y la defendió con gran diligencia. Y no sé si esto aparece en alguna parte en los libros de aquellos que vivieron antes de Platón, excepto donde se dijo: *Yo soy el que soy, y les dirás: el que es me envió a vosotros*.

Pero sea cual sea la fuente de donde aquél aprendió estas doctrinas, ya de libros anteriores de los antiguos, ya más bien, como dice el apóstol: *porque lo que se conoce sobre Dios, es manifiesto en aquéllos, pues Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo lo invisible de Dios, es decir, su virtud sempiterna y su divinidad, es contemplado a través de la comprensión de lo que ha sido creado*, *sempiterna es también su virtud y su divinidad*[71], ahora he dejado suficientemente expuesto que yo he elegido no sin razón a los filósofos platónicos para discutir con ellos lo que se trata en esta cuestión de la que recientemente nos ocupamos acerca de la filosofía natural: si en vistas a la felicidad que ha de venir después de la muerte conviene rendir culto a un solo Dios o a muchos. Lo cierto es que los escogí sobre todo por lo siguiente: porque cuanto más acertada fue su visión acerca del Dios único que creó el cielo y la tierra tanto más gloriosos e ilustres son considerados que los restantes. Hasta tal punto fueron preferidos a otros por el juicio de la posteridad que, a pesar de que Aristóteles, discípulo de Platón, varón de extraordinaria inteligencia y ciertamente inferior en elocuencia a su maestro, pero que superaba fácilmente a muchos, había fundado la secta peripatética, porque acostumbraba a discutir paseando, y, dado que sobresalía por su ilustre fama, había reunido muchos discípulos en su escuela aun hallándose todavía vivo su preceptor, habiéndole sucedido tras la muerte de Platón Espeusipo[72], hijo de su hermana, y Jenócrates[73], su discípulo preferido, en su escuela, llamada Academia, de donde ellos mismos y sus sucesores se llamaron académicos, sin embargo, filósofos notabilísimos a quienes complació seguir a Platón no quisieron ser llamados peripatéticos ni académicos, sino platónicos[74]. Entre ellos son especialmente conocidos los griegos Plotino, Jámblico y Porfirio[75]; por otra parte, Apuleyo[76] el africano sobresalió como un ilustre platónico en una y otra lengua, es decir, en la griega y la latina. Pero todos éstos, los restantes de este tipo y el propio Platón consideraron que debía rendirse culto a muchos dioses.

13

Por consiguiente, aunque estén en desacuerdo con nosotros en otras muchas e importantes cuestiones, sin embargo respecto a lo que acabo de exponer hace un momento, dado que no se trata de un asunto sin importancia y en él se centra ahora la discusión, en primer lugar les pregunto a qué dioses consideran que debe ofrecerse este culto, a los buenos o a los malos, o tanto a los buenos como a los malos. Ciertamente tenemos el sentir de Platón, que afirma que todos los dioses son buenos y que en absoluto existe ningún dios malo. De ahí se sigue que hay que entender que debe ofrecerse a los buenos. Entonces, en efecto, se ofrece a los dioses porque no serán dioses si no son buenos. Si esto es así (¿qué otra cosa resulta apropiado creer sobre los dioses?) ciertamente se torna vana aquella opinión por la cual algunos piensan que los dioses malvados deben ser aplacados con sacrificios para que no causen perjuicio, y los

buenos, por su parte, han de ser invocados para que presten su ayuda. En realidad no existen dioses malos. Ahora bien, como dicen, el honor debido de los sacrificios debe rendirse a los buenos ¿Cuáles son, entonces, aquéllos, que gustan de las representaciones teatrales y reclaman que se añadan a sus ritos y se exhiban en su honor? Su poder indica que existen, pero esta afición prueba que son ciertamente malvados. En efecto, es conocido cuál fue el sentir de Platón acerca de las representaciones teatrales, cuando piensa que los propios poetas deben ser expulsados de la ciudad por haber compuesto poemas tan indignos de la majestad y bondad de los dioses[77]. ¿Quiénes son, pues, estos dioses, que entran en conflicto con el propio Platón sobre las representaciones teatrales? Aquél sin duda no tolera que los dioses sean difamados por crímenes falsos; éstos ordenan que se les rindan honores por esos mismos crímenes. Éstos, además, cuando ordenaban la instauración de las mismas representaciones en su honor, exigiendo infamias, también realizaron maldades, arrebatando a Tito Latinio a su hijo y provocándole una enfermedad porque se negó a cumplir su mandato, devolviéndole de nuevo la salud tras haber cumplido dicho mandato[78]. En cambio éste considera que no se les debe temer ni aun siendo tan malvados, sino que, manteniendo con total convicción su línea de pensamiento, no duda en apartar de una nación bien constituida todas las sacrílegas frivolidades de los poetas, con las que aquéllos se deleitan haciéndose cómplices de su inmundicia. Pero a este Platón, cosa que ya recordé en el libro segundo[79], Labeón lo coloca entre los semidioses. Dicho Labeón considera que las divinidades malvadas deben aplacarse con víctimas cruentas y con súplicas de este género, y en cambio las buenas con representaciones y ritos tales que tengan relación, por así decirlo, con la alegría. Por consiguiente, ¿cómo es que el semidiós Platón se atreve con tanta firmeza a arrebatarles no a los semidioses, sino a los dioses, y por ello buenos, aquellos deleites que juzga vergonzosos? Estos dioses sin duda refutan la opinión de Labeón, pues con Latinio no sólo se mostraron lascivos y juguetones, sino también crueles y terribles. Explíquennos, pues, estas ideas los platónicos, que piensan que todos los dioses, conforme a la opinión de su autoridad, son buenos, honestos y aliados de los sabios en las virtudes, y consideran impiedad opinar de otro modo acerca de alguno de ellos. Vamos a explicarlas, dicen. Por tanto, escuchemos con atención.

14

Todos los seres vivos dotados de alma racional, dicen, se dividen en tres clases: dioses, seres humanos y demonios[80]. Los dioses ocupan el lugar más excelso, los seres humanos el más bajo, los demonios el intermedio[81]. Pues la residencia de los dioses se halla en el cielo, la de los seres humanos en la tierra, la de los demonios en el aire[82]. Su distinta dignidad en virtud de su residencia corresponde a la de sus naturalezas. Por ello, los dioses son más importantes que los seres humanos y los demonios; por su parte, los

seres humanos han sido situados por debajo de dioses y demonios, de manera que según el orden de los elementos así es la diferencia de méritos. Por ello, los demonios, en posición intermedia, del mismo modo que deben situarse por detrás de los dioses, por debajo de los cuales habitan, así también deben anteponerse a los seres humanos, sobre los cuales residen. En efecto, tienen en común con los dioses la inmortalidad del cuerpo, y con los seres humanos las pasiones del espíritu[83]. Por lo cual no es de extrañar, dicen, si también se deleitan con las obscenidades de los juegos y las invenciones de los poetas, puesto que están dominados por sentimientos humanos, de los cuales están muy lejos y son totalmente ajenos los dioses. De lo cual se deduce que Platón, al detestar y prohibir las ficciones poéticas, no había privado del placer de las representaciones teatrales a los dioses, que son todos buenos y excelsos, sino a los demonios.

Si esto es así (aunque la cuestión también se encuentre en otros, sin embargo fue el platónico Apuleyo de Madaura quien escribió sobre esta misma de forma exclusiva una monografía a la que dio por título *Sobre el dios de Sócrates*, donde discute y expone a qué clase de divinidades pertenece aquella que estaba asociada y unida a Sócrates mediante cierta amistad, por la cual se dice que solía ser advertido de que desistiese de actuar cuando lo que pretendía hacer no fuera a tener un resultado satisfactorio. En efecto, dice clarísimamente y afirma prolijamente que aquél no fue un dios, sino un demonio, examinando en un exhaustivo análisis esta opinión de Platón sobre la sublimidad de los dioses[84], la humildad de los seres humanos y la posición intermedia de los demonios) —por consiguiente, si esto es así, ¿cómo se atrevió Platón, al expulsar a los poetas de la ciudad, a privar de los placeres teatrales si no a los dioses, a los que apartó de todo contacto humano, sí a los propios demonios, a no ser porque de este modo conminó al espíritu humano, aunque situado por el momento en estos miembros moribundos, a despreciar los mandatos impuros de los demonios y a detestar su inmundicia en favor del esplendor de la honestidad? Pues si Platón denunció y probó esto de una forma tan honesta, sin duda los demonios lo exigieron y ordenaron de la manera más vergonzosa. Por consiguiente, o Apuleyo se engaña y Sócrates no tuvo un amigo entre esta clase de divinidades o Platón muestra sentimientos contradictorios entre sí, por un lado honrando a los demonios, por otro apartando sus deleites de una ciudad de moral sólidamente fundamentada, o la amistad de Sócrates con un demonio no merece ser alabada[85], de la cual incluso el propio Apuleyo se avergonzó hasta tal punto que tituló su libro *Sobre el dios de Sócrates*, al cual, según su disquisición en la que distingue tan cuidadosa y detalladamente a los dioses de los demonios, no debió llamar *Sobre el dios,* sino *Sobre el demonio de Sócrates*. Pero prefirió colocarlo en la propia disertación antes que en el título del libro. En efecto así, por medio de una sana doctrina que brilló en las cuestiones humanas, todos o casi todos sienten horror ante el nombre de los demonios, de modo que si alguien leyera el título del libro *Sobre el demonio de Sócrates* antes de la exposición de Apuleyo, en la cual se hace valer la dignidad de los demonios, en modo alguno pensaría que aquel hombre estaba en su sano juicio[86]. ¿Pero qué encuentra también el propio Apuleyo que merezca alabanza en los demonios, aparte

de la sutileza y vigor de sus cuerpos y el lugar más elevado de su residencia? Pues acerca de sus costumbres, al hablar de todos en general, no sólo no dijo nada bueno, sino más bien mucho malo. Finalmente, tras la lectura de aquel libro, nadie se admira en absoluto de que aquéllos hubieran querido tener entre las cosas divinas también la vergüenza escénica, de que, queriendo ser tenidos por dioses, pudieran deleitarse con los crímenes de los dioses, y de que todo lo que en sus ritos causase bien la risa, bien el terror, ya por su obscena solemnidad, ya por su vergonzosa crueldad, estuviera en armonía con sus pasiones.

15

Lejos esté, pues, de un espíritu verdaderamente religioso y sometido al verdadero Dios pensar cuando considera estas cuestiones que los demonios son mejores que él mismo por tener cuerpos más perfectos. Por otra parte, debería poner también por delante de sí mismo a muchas bestias que nos superan por la agudeza de los sentidos, por su gran facilidad y rapidez de movimientos, por el vigor de sus fuerzas y la longevísima vitalidad de sus cuerpos. ¿Quién entre los seres humanos igualará en la vista a las águilas y a los buitres? ¿Quién en el olfato a los perros? ¿Quién en velocidad a las liebres, los ciervos y a todas las aves? ¿Quién por gozar de gran vigor a los leones y los elefantes? ¿Quién en vivir largo tiempo a las serpientes, de las que se dice que cuando se despojan de su muda también abandonan la vejez y retornan a la juventud? Pero así como somos mejores que estos seres en el raciocinio y la inteligencia, de igual modo también debemos ser mejores que los demonios en vivir bien y honestamente. Por esto, pues, a aquellos respecto a los cuales tenemos constancia de nuestra superioridad les han sido concedidos por la providencia divina algunos mejores dones del cuerpo, a fin de recomendarnos también de este modo que aquello en lo que los aventajamos debe cultivarse con mayor cuidado que el cuerpo, y para que aprendamos a despreciar la propia excelencia corporal, que sabemos que poseen los demonios, en favor de la bondad de la vida, en la que los aventajamos, nosotros, que vamos a gozar también de la inmortalidad de los cuerpos, no de una atormentada eternamente con suplicios, sino de una a la que preceda la pureza de los espíritus.

Por otra parte, resulta absolutamente ridículo impresionarse por la altura del lugar, porque los demonios habitan en el aire mientras que nosotros lo hacemos en la tierra, hasta el extremo de considerar que deben ser antepuestos a nosotros por ese motivo. En efecto, según esto también ponemos por delante de nosotros a todas las aves. Pero cuando se cansan de volar o cuando tienen que restablecer su cuerpo con alimentos, buscan la tierra, bien para el descanso bien para la alimentación, cosa que, según dicen, los demonios no hacen. Por consiguiente, ¿acaso les place que, del mismo modo que las aves nos aventajan a nosotros, también los demonios aventajen por su parte a las aves? Y si es una absoluta locura pensarlo, no hay razón por la que debamos considerar que los

demonios, por tener su morada en un elemento superior, son dignos de que debamos sometemos a ellos por el sentimiento de la religión. Pues así como fue posible que las aves del cielo no sólo no fueran superiores a nosotros, terrestres, sino que también nos estuvieran sometidas por causa de la dignidad del alma racional que hay en nosotros, igualmente fue posible que los demonios, aunque sean más aéreos, no por ello fueran mejores que nosotros, terrestres, porque el aire es superior a la tierra, sino que los seres humanos deben ser preferidos a éstos porque su desesperación en modo alguno es comparable a la esperanza de los hombres piadosos. Precisamente también aquella teoría de Platón[87] por la cual enlaza y organiza proporcionalmente los cuatro elementos, insertando entre los dos extremos—el fuego movilísimo y la tierra inmóvil—, los dos intermedios, el aire y el agua, de modo que en la misma medida en que es superior el aire a las aguas y el fuego al aire, igualmente lo son las aguas a las tierras, nos advierte suficientemente que no juzguemos los méritos de los seres animados por la posición de los elementos. Lo cierto es que también el propio Apuleyo[88], como los demás, llama al hombre animal terrestre, el cual, sin embargo, se considera muy superior a los animales acuáticos, aunque Platón ponga a las propias aguas por delante de las tierras, para que entendamos que cuando se trata de los méritos de las almas no debe mantenerse el mismo orden que parece existir en los rangos de los cuerpos, y que es posible que un alma mejor habite un cuerpo inferior y que una peor uno superior.

16

Así pues, al hablar el citado platónico sobre las costumbres de los demonios, dijo que éstos eran asediados por las mismas perturbaciones del espíritu que los seres humanos: que se irritaban con las afrentas, se aplacaban con homenajes y regalos, gozaban con los honores, se deleitaban con los diversos ritos de los sacrificios y se enojaban si en ellos se había producido alguna negligencia[89]. Entre otras cosas dice que a ellos atañen las adivinaciones de los augures, de los arúspices, de los poetas y de los sueños. De ellos también proceden los prodigios de los magos[90]. Por otra parte, en una breve definición afirma que los demonios son por su género animales, por su espíritu sujetos a las pasiones, por su mente racionales, por su cuerpo aéreos, por su duración eternos; de estas cinco cualidades las tres primeras las tienen en común con nosotros, la cuarta es propia, la quinta la comparten con los dioses[91]. Pero observo que dos de las tres anteriores en las que coinciden con nosotros las tienen también en común con los dioses. Ciertamente dice que los dioses también son seres animados, y al asignar a cada uno sus elementos nos colocó entre los animales terrestres con los restantes que viven y sienten sobre la tierra, entre los acuáticos a los peces y a otros seres que nadan, entre los aéreos a los demonios y entre los etéreos a los dioses[92]. Y por esto, los demonios no sólo tienen en común con los hombres que son seres animados por su género, sino también

con los dioses y las bestias; que son racionales por la mente con los dioses y los seres humanos, que son eternos por la duración, sólo con los dioses, que se hallan sujetos por el espíritu a las pasiones, sólo con los seres humanos. Ellos son los únicos que son aéreos por el cuerpo. Por consiguiente, no tiene gran mérito ser animales por el género, porque también lo son las bestias. El ser racionales por la mente no los coloca por encima de nosotros, porque nosotros también lo somos. El ser eternos por la duración ¿qué clase de bien es, si no son felices? Pues posee mayor valor la felicidad temporal que la eternidad desgraciada. El estar sujetos a las pasiones por el espíritu ¿cómo puede colocarlos por encima de nosotros cuando nosotros también lo estamos, y no sería así si no fuéramos desgraciados? El ser aéreos por el cuerpo ¿en cuánto debe estimarse, cuando cualquier naturaleza del alma es preferible a todos los cuerpos y, por ello, el culto religioso que se debe por el espíritu, en modo alguno se debe a aquello que es inferior al espíritu? Finalmente, si entre aquellas cualidades que dice que son propias de los demonios contase la virtud, la sabiduría, la felicidad y dijese que las tiene eternas y en común con los dioses, ciertamente diría algo que debe desearse y que merece ser tenido en gran aprecio. Y, sin embargo, ni así deberíamos rendirles culto como a un dios por ello, sino mas bien al mismo de quien sabemos que recibieron estos dones. ¡Cuánto menos dignos de honores divinos son esos animales aéreos, racionales para poder ser desgraciados, sujetos a las pasiones para ser desgraciados, eternos para no poder terminar con su desgracia!

17

Por lo tanto, para omitir el resto y tratar con detenimiento solamente aquello que, según sus palabras, los demonios tienen en común con nosotros, es decir, las pasiones del espíritu, si los cuatro elementos están todos ellos llenos de sus seres animados, de los inmortales el fuego y el aire, de los mortales el agua y la tierra, pregunto por qué los espíritus de los demonios son agitados por los desórdenes y tempestades de las pasiones. En efecto, perturbación es lo que en griego se llama *páthos*. Por eso quiso llamarlos sujetos a las pasiones por el espíritu, porque la palabra pasión, procedente de la palabra *páthos*, significaría el movimiento del espíritu en contra de la razón[93]. Por consiguiente ¿por qué en los espíritus de los demonios existen éstas, que no se hallan en las bestias? Porque si algo similar aparece en ellas, no es una perturbación, porque no se da contra la razón, de la que el ganado carece. Pero la presencia en los seres humanos de estas perturbaciones se debe a la estupidez o a la desgracia, pues todavía no somos felices en aquella perfección de la sabiduría que se nos promete para el final, una vez liberados de esta mortalidad. Por otra parte, afirman que los dioses no están expuestos a estas perturbaciones porque no sólo son eternos, sino también felices. Dicen ciertamente que también ellos mismos poseen las mismas almas racionales, pero absolutamente limpias de toda mancha y contaminación. Por lo cual, si los dioses no sufren perturbación porque

son seres felices, no desgraciados, y las bestias no la sufren porque son seres que no pueden ser ni felices ni desgraciados, queda que los demonios, así como los seres humanos, son perturbados porque no son seres felices, sino desgraciados.

[17]

Así pues, ¿por qué insensatez o mejor dicho, por qué locura, nos sometemos a los demonios a través de algún tipo de religión, si por la religión verdadera somos liberados de esta inclinación al vicio en la cual somos semejantes a ellos? En efecto, mientras los demonios, cosa que incluso el propio Apuleyo, aunque se muestre especialmente benévolo con ellos y los considere dignos de honores divinos, se ve obligado a reconocer sin embargo, se dejan llevar por la ira[94], a nosotros la verdadera religión nos prescribe que no nos dejemos arrastrar por la misma, sino que mejor nos resistamos a ella[95]. Mientras los demonios son atraídos por los regalos, a nosotros la verdadera religión nos prescribe que no favorezcamos a nadie por los regalos recibidos[96]. Mientras los demonios son aplacados con honores[97], a nosotros la verdadera religión nos prescribe que en modo alguno nos dejemos influir por ellos. Mientras los demonios odian a unos seres humanos y aman a otros no por un juicio prudente y sereno, sino por su espíritu, sujeto a las pasiones, como él mismo lo describe, a nosotros la verdadera religión nos prescribe que amemos incluso a nuestros enemigos. Finalmente, a nosotros la verdadera religión nos ordena abandonar todos los movimientos del corazón y agitaciones de la mente, todos los desórdenes y tempestades del espíritu con las que afirma que los demonios se abrasan y se agitan. Por consiguiente, ¿cuál es la causa, sino la insensatez y el error miserable, de que te degrades venerando a aquel a quien deseas ser diferente en el modo de vida y de que rindas culto religioso al que no quieres imitar, cuando lo esencial de la religión consiste en imitar al que rindes culto?

18

Así pues, Apuleyo, y cualquiera que así piense, les ha concedido este honor en vano, colocándolos en el aire en posición intermedia entre el cielo etéreo y la tierra de tal modo que, puesto que ningún dios se mezcla con los seres humanos, cosa que afirman que dijo Platón[98], éstos lleven a los dioses las súplicas de los hombres y desde allí les proporcionen los dones solicitados. Pues quienes sostuvieron estas creencias consideraron indigno que los seres humanos se mezclasen con los dioses y los dioses con los seres humanos, pero les pareció digno que los demonios se mezclasen con los seres humanos y con los dioses, con la finalidad de trasmitir las peticiones de unos y de traer lo

que les hubieran concedido los otros. De ese modo sin duda alguien casto y ajeno a las prácticas criminales de las artes mágicas habrá de servirse de éstos como intercesores para que los dioses le escuchen a través de ellos, amantes de unas prácticas tales que no amándolas él se hace más digno de ser escuchado más fácilmente y de buen grado. Lo cierto es que aquéllos aman las desvergüenzas teatrales que el pudor no ama, aman en los maleficios de los magos mil artes de causar daño que no ama la inocencia[99]. Por consiguiente, el pudor y la inocencia, si algo quisieran conseguir de los dioses, no podrían hacerlo por sus méritos, sino por la intervención de sus enemigos. No hay motivo para que éste intente justificar las ficciones poéticas y las burlas teatrales. Frente a ellas tenemos a Platón, su maestro, de tan gran autoridad entre ellos, si el pudor humano se hace tan flaco servicio a sí mismo que no sólo ama cosas vergonzosas, sino que incluso las considera gratas para la divinidad.

19

Por otra parte, contra las artes mágicas, de las cuales gusta vanagloriarse a algunos demasiado desgraciados y también demasiado impíos, ¿no he de citar acaso como testimonio la evidencia de la opinión pública?[100] ¿Por qué, pues, éstas son tan duramente castigadas por la severidad de las leyes, si son obras de los que rinden culto a las divinidades? ¿Acaso tal vez fueron los cristianos quienes promulgaron estas leyes por las que son castigadas las artes mágicas? Con qué otro sentido, sino con el de que sin lugar a dudas estos maleficios son perjudiciales para el género humano, dijo el famosísimo poeta:

> «Os tomo por testigos a los dioses y a ti, querida hermana, y a tu dulce ser de que recurro a las artes mágicas contra mi voluntad[101]?».

También lo que dice en otro pasaje sobre estas artes:

> «Y he visto trasportar a otro lugar las mieses sembradas[102]»,

porque se dice que por medio de esta pestífera y criminal doctrina los frutos ajenos son trasladados a otras tierras. ¿No recuerda Cicerón que en las doce tablas, es decir, en las más antiguas leyes de los romanos, se fijó por escrito y se estableció el castigo para aquel que se entregara a dichas prácticas[103]? Finalmente ¿acaso el propio Apuleyo fue acusado ante jueces cristianos por sus artes mágicas? Si, por cierto, consideraba estas prácticas de las que le acusaron divinas, piadosas, y coherentes con las obras de la potestad divina, no sólo debió confesarlas, sino también profesarlas, culpando más bien a las leyes que prohibían y consideraban condenables a las que convenía tener por admirables y venerables. De ese modo sin duda o bien persuadiría a los jueces de su opinión, o bien, si aquéllos juzgasen según unas leyes inicuas y le castigasen con la muerte por proclamar y

alabar tales artes, los demonios le compensarían con unos dones dignos de su alma, ya que no temía que le fuera arrebatada su vida humana por predicar las obras divinas de aquéllos; así como nuestros mártires, al imputárseles como crimen la religión cristiana, por la que sabían que se harían indemnes y gloriosísimos en la eternidad, no eligieron evitar los castigos temporales negándola, sino que más bien confesándola, profesándola, predicándola, soportándolo todo por ella fiel y valerosamente, y muriendo con piadosa serenidad hicieron sonrojar a las leyes que la prohibían y las hicieron cambiar. Por otra parte, queda un prolijísimo y elocuentísimo discurso de este filósofo platónico en el que defiende que el crimen de magia es ajeno a él y no quiere parecer inocente de otro modo sino negando aquello que no puede ser cometido por un inocente[104]. Pero todos los prodigios de los magos, que convenientemente considera que merecen ser condenados, se realizan por medio de las enseñanzas y las obras de los demonios. Debería ver por qué los considera dignos de honores cuando afirma que para trasmitir nuestras plegarias a los dioses son necesarios aquellos cuyas obras debemos evitar si queremos que nuestras plegarias lleguen al Dios verdadero. Después pregunto qué clase de plegarias humanas considera que son enviadas a través de los demonios a los dioses buenos, ¿mágicas o lícitas? Si mágicas, no las quieren de tal clase; si lícitas, no las quieren a través de tales. Pero si un pecador que se arrepiente lanza sus plegarias, especialmente si cometió algún pecado relacionado con la magia, ¿acaso a fin de cuentas recibe el perdón mediante la intercesión de aquellos por cuyo impulso y favor se lamenta de haber caído en la culpa? ¿Acaso también los propios demonios, para poder obtener el perdón para los penitentes, hacen primero penitencia por haberlos engañado? Nadie jamás dijo esto de los demonios, porque, de haber sido así, en ningún caso se hubieran atrevido a exigir honores divinos para sí quienes deseaban alcanzar la gracia del perdón mediante la penitencia. En efecto, allí se trata de execrable soberbia, aquí de humildad digna de compasión.

20

Sin embargo, una razón apremiante e imperiosísima obliga a que los demonios actúen como intermediarios entre los dioses y los seres humanos, para llevar los deseos de parte de los seres humanos y trasmitir de parte de los dioses su cumplimiento[105]. ¿Cuál es, pues, esta razón, y de cuánta importancia la necesidad? Porque ningún dios, dicen, se comunica con los seres humanos[106]. Admirable, sin duda, la santidad de Dios, que no se comunica con el ser humano suplicante, y lo hace con el demonio arrogante, que no se comunica con el ser humano arrepentido, y lo hace con el demonio que engaña, que no se comunica con el ser humano que corre a refugiarse junto a la divinidad y lo hace con el demonio que finge esa divinidad, que no se comunica con el ser humano que pide indulgencia, y lo hace con el demonio que recomienda la disipación, que no se comunica con el ser humano que por medio de libros filosóficos expulsa de una ciudad bien constituida a los poetas y lo hace con el demonio, que exige de los gobernantes y

pontífices de la ciudad las burlas de los poetas a través de representaciones teatrales, que no se comunica con el ser humano que prohíbe que se representen los crímenes de los dioses, y lo hace con el demonio que se deleita con los falsos crímenes de los dioses, que no se comunica con el ser humano que castiga con leyes justas los crímenes de los magos y lo hace con el demonio que enseña y ejerce las artes mágicas, que no se comunica con el ser humano que huye de la imitación del demonio y lo hace con el demonio que busca la ocasión de engañar al ser humano.

21

Pero, evidentemente, semejante absurdo e indignidad se debe a una necesidad imperiosa: si los demonios aéreos no les informasen, sin duda los dioses etéreos que se ocupan de los asuntos humanos ignorarían qué hacen los seres humanos que habitan la tierra. Pues el éter se halla lejos de la tierra y suspendido en lo alto, mientras que el aire se halla contiguo al éter y a la tierra ¡Oh admirable sabiduría! ¿Qué piensan éstos de los dioses, a todos los cuales pretenden óptimos, sino que, por un lado, se preocupan de los asuntos humanos para no parecer indignos del culto, y, por otro, ignoran los asuntos humanos a causa de la distancia de los elementos, para que los demonios se crean necesarios, y, por ello, se les considere también merecedores de que se les rinda culto, a fin de que los dioses puedan aprender a través de ellos cómo se desarrollan los asuntos humanos y ayudar a los hombres en donde convenga? Si esto es así, para estos dioses buenos es más conocido un demonio próximo por su cuerpo que un ser humano por su buen espíritu. ¡Qué necesidad tan lamentable, o, mejor dicho, vanidad ridícula y detestable, para no hacer vana a la divinidad! Si, en efecto, los dioses, libre su espíritu del obstáculo del cuerpo, pueden ver nuestro espíritu, no necesitan para ello de los demonios como mensajeros; pero si los dioses etéreos perciben por medio de su cuerpo las manifestaciones corporales de los espíritus, como son el lenguaje, la expresión, el movimiento, y de ahí deducen incluso qué les anuncian los demonios, pueden también ser engañados por las mentiras de los demonios. Finalmente, si la divinidad de los dioses no puede ser engañada por los demonios, esta misma divinidad no puede ignorar qué hacemos.

Pero querría que éstos me respondiesen si los demonios informaron a los dioses de que a Platón le disgustaban las ficciones poéticas acerca de los crímenes de los dioses y ocultaron que a ellos les complacían, o silenciaron una y otra cosa y prefirieron que los dioses fueran ignorantes de todo este asunto, o revelaron ambas —la religiosa prudencia de Platón hacia los dioses y la injuriosa lujuria de ellos contra los dioses—, o, finalmente, si pretendieron que la opinión de Platón por la que no quiso que los dioses fueran infamados con falsos crímenes por la impía licencia de los poetas, fuese desconocida para los dioses, pero no sintieron vergüenza ni temor por revelar su disipación, por la que aman las representaciones teatrales con las que se celebran aquellas infamias de los

dioses. De estas cuatro alternativas que propuse en mi pregunta, elijan la que prefieran y dense cuenta en cualquiera de los casos de qué mal concepto tienen de los dioses buenos. Si, efectivamente, eligieron la primera, van a confesar que no fue lícito a los dioses buenos habitar con Platón, un hombre de bien, cuando prohibía las injurias hacia ellos, pero que habían habitado con los demonios malvados cuando se entusiasmaban con las injurias hacia ellos, al no conocer los dioses buenos al hombre bueno, colocado tan lejos de ellos, a no ser por medio de los demonios malvados, a los cuales no podían conocer aun siendo sus vecinos. Si, en cambio, eligieran la segunda y dijeran que una y otra cosa había sido ocultada por los demonios para que los dioses no conocieran en absoluto la religiosísima ley de Platón y el sacrílego deleite de los demonios ¿qué pueden saber de utilidad los dioses sobre los asuntos humanos a través de los demonios como intermediarios, cuando no conocen lo que decreta la religión de los hombres buenos contra la licencia de los demonios malvados para honor de los dioses buenos? Si, por el contrario, eligieran la tercera, y respondieran que los dioses no sólo han conocido a través de los mismos demonios como mensajeros la opinión de Platón que prohíbe las afrentas a los dioses, sino también la disipación de los demonios que disfruta con las afrentas a los dioses ¿Esto es hacer un anuncio o lanzar un insulto? ¿Y de tal modo escuchan ambas cosas los dioses, de tal modo las conocen, que no sólo no apartan de su presencia a los demonios malignos que desean y realizan acciones contrarias a la dignidad de los dioses y a la religión de Platón, sino que también trasmiten sus dones a través de aquellos malvados vecinos al buen y lejano Platón? En efecto, de tal modo los ha vinculado a esta especie de sucesión concatenada de elementos que pueden unirse a aquellos que los acusan, y no puedan hacerlo a aquel que les defiende, sabiendo ambas cosas, pero no siendo capaces de cambiar el peso del aire y de la tierra. En cuanto a la opción que queda, si eligen la cuarta, es peor que las otras. Pues si los demonios anunciaron a los dioses las ficciones calumniosas de los poetas acerca de los dioses inmortales, las indignas burlas de los teatros, y el ardentísimo deseo y su delicadísimo deleite en todas estas diversiones, y callaron que Platón con circunspección filosófica juzgó que todo ello debía ser apartado de la óptima república, ¿quién podría soportar que los dioses buenos sean obligados ya a conocer a través de tales mensajeros los males de los más malvados, y no los ajenos, sino los de los mismos mensajeros, y no se les permita conocer los bienes de los filósofos, contrarios a ellos, aun siendo aquéllos una afrenta y éstos un honor para los mismos dioses?

22

Así pues, ya que no debe elegirse ninguna de estas cuatro alternativas para no crearse en ninguna de ellas tan mala opinión de los dioses, resta que no se ha de creer en absoluto aquello de lo que Apuleyo y otros filósofos cualesquiera de su misma opinión se esfuerzan por persuadirnos, que los demonios se hallan en posición intermedia entre los

dioses y los seres humanos en calidad de intermediarios e intérpretes para llevar desde aquí nuestras peticiones y trasmitir aquí el auxilio de los dioses. Pero son espíritus avidísimos de causar perjuicio, totalmente ajenos a la justicia, hinchados de soberbia, lívidos de envidia, astutos en el engaño, que habitan en este aire sin duda porque, arrojados de la altura del cielo superior como merecido castigo a una inexpiable trasgresión, fueron condenados en esta especie de cárcel apropiada para ellos. Y, sin embargo, no porque el aire esté situado en un lugar sobre las tierras y las aguas son ellos mismos también superiores en sus méritos a los seres humanos, que los aventajan muy fácilmente no por su cuerpo terrenal, sino por su mente piadosa, al haber elegido al Dios verdadero para su auxilio. Pero dominan a muchos totalmente indignos de la participación de la verdadera religión, a modo de prisioneros y esclavos, a la mayor parte de los cuales persuadieron de que ellos eran dioses mediante señales asombrosas y engañosas ya de sus acciones ya de sus predicciones. Pero a algunos, que observaron algo más atenta y cuidadosamente sus vicios no pudieron persuadirlos de que eran dioses, y fingieron ser intermediarios entre los dioses y los seres humanos y encargados de obtener sus favores, si los hombres que no creían que fueran dioses porque los tenían por malvados, pero pretendían que todos los dioses eran buenos, consideraron no obstante que ni siquiera debía otorgárseles este honor, tampoco se atrevían sin embargo a decir que eran totalmente indignos del honor divino, especialmente para no ofender a los pueblos a los que veían servirles con arraigada superstición por medio de tantos ritos y templos.

23

En efecto, el egipcio Hermes, al que llaman Trismegisto, sostuvo y expuso por escrito opiniones diversas sobre aquéllos[107]. Sin lugar a dudas Apuleyo niega que fueran dioses, pero cuando dice que se hallan en cierta posición de mediadores entre los dioses y los seres humanos de manera que parezcan necesarios para los hombres en su relación con los dioses, no separa su culto de la religión de los dioses superiores. En cambio, este egipcio afirma que unos dioses han sido creados por el Dios supremo, otros por los hombres. Quien escucha esto, tal como lo he expuesto, piensa que se habla sobre las imágenes, porque son obras de las manos humanas, pero aquél afirma que se trata de imágenes visibles y perceptibles como de cuerpos de dioses. Añade, por otra parte, que en ellas habitan ciertos espíritus invitados que poseen algún poder o bien para causar perjuicio o bien para cumplir algunos deseos de aquellos que les otorgan honores divinos y la reverencia del culto. Por consiguiente, unir estos espíritus invisibles mediante cierto artificio a objetos visibles de materia corporal, a fin de que constituyan una especie de cuerpos animados, imágenes dedicadas y sometidas a aquellos espíritus, es lo que él dice que es crear dioses, y los hombres recibieron un asombroso poder de crear dioses. Voy a incluir las palabras de este egipcio, tal como han sido traducidas a nuestra lengua[108]: «Y

puesto que nuestro discurso versa acerca del parentesco y la comunidad de los dioses y de los seres humanos, admite, Esculapio, el poder y la fuerza de los hombres. Como el Señor y Padre, dice, o, lo que constituye su denominación más alta, Dios, es creador de los dioses celestes, así el hombre es artífice de los dioses que se hallan en los templos satisfechos con la proximidad a los seres humanos[109]». Y poco después añade: «Así la humanidad, recordando siempre su naturaleza y origen, persevera en aquella imitación de la divinidad, a fin de que, del mismo modo que el Padre y Señor hizo dioses eternos para que fueran semejantes a él, la humanidad modelase así a sus dioses a semejanza de su propio rostro[110]». En este punto, habiéndole replicado Esculapio, su principal interlocutor, con las siguientes palabras: «¿Estatuas dices, Trismegisto?», éste le respondió a su vez: «Estatuas, Esculapio. ¿Ves cuánto desconfías? Estatuas animadas llenas de sentido y de espíritu, y que hacen tan grandes e importantes cosas, estatuas que conocen de antemano lo que va a suceder, y que lo predicen mediante la suerte, los adivinos, los sueños y muchos otros procedimientos, que provocan enfermedades a los seres humanos y las curan, e infunden la tristeza y la alegría según los méritos[111]. ¿Ignoras acaso, Esculapio, que Egipto es la imagen del cielo, o, más exactamente, el punto donde se traslada y desciende todo lo que se ordena y se promueve en el cielo, y, si ha de decirse de forma más cercana a la realidad, nuestra tierra es el templo de todo el mundo? Y, sin embargo, puesto que conviene que quien es previsor lo sepa todo de antemano, no os es lícito ignorar lo siguiente: Vendrá un tiempo en el que se haga patente que los egipcios en vano se mantuvieron fieles a la divinidad con espíritu piadoso y celosa religiosidad[112]».

Después Hermes expone extensamente este punto en el que parece predecir el tiempo en el que la religión cristiana subvierte todas las imágenes falaces con tanta más vehemencia y libertad cuanto más verdadera y santa es, para que la gracia del Salvador más verdadero libere al ser humano de estos dioses que creó el ser humano, y lo someta al Dios por el que ha sido creado el ser humano[113]. Pero Hermes, cuando realiza esta predicción, habla como partidario de las mismas burlas de los demonios, y no expresa abiertamente el nombre cristiano, sino que, como si se aniquilara y destruyera aquello con cuya observación quedara salvaguardada la semejanza de Egipto con el cielo, así, deplorando lo que iba a suceder, da su testimonio por medio de una profecía un tanto dolorosa. Era, en efecto, uno de aquellos de los que dice el apóstol que *conociendo a Dios ni le glorificaron como Dios ni le profesaron agradecimiento, sino que se extraviaron en sus pensamientos y su corazón ignorante se obnubiló; pues presumiendo de sabios se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes corruptibles semejantes al hombre*[114], y lo demás, que resulta largo de recordar. Lo cierto es que realiza muchas afirmaciones acerca del Dios único verdadero, creador del mundo, tales como las que se hallan en manos de la verdad, y no sé cómo aquella oscuridad de corazón le lleva a caer en la pretensión de que los seres humanos estén siempre sometidos a unos dioses que confiesa que han sido creados por los seres humanos y a lamentarse de que en un tiempo futuro sean eliminadas estas ataduras,

como si hubiera algo más desgraciado que un hombre dominado por sus invenciones; pues que el ser humano deje de serlo al rendir culto como si fueran dioses a aquellos que creó resulta más fácil que el que puedan ser dioses por medio de su culto aquellos que creó el ser humano. En efecto, que un hombre, colocado en un puesto de honor, si no es inteligente, se equipare a las bestias, sucede más rápidamente que el que se prefiera la obra del hombre a la obra de Dios hecha a su imagen[115], es decir, el propio ser humano. Por lo cual, con razón el ser humano se aparta de su creador, cuando pone por delante de él a su propia creación.

Estas vanidades engañosas, perniciosas y sacrílegas deploraba el egipcio Hermes, porque sabía que había de venir un tiempo en el que serían eliminadas, pero tan desvergonzado resultaba su lamento como imprudente su conocimiento. En efecto, no se las había revelado el Espíritu Santo como a los santos profetas que, al preverlas, afirmaban con júbilo: *Si un hombre hiciera dioses, está claro que no son dioses*[116], y en otro lugar: *Sucederá aquel día, dice el Señor, extirparé los nombres de los ídolos de la tierra, y ya no habrá recuerdo de ellos*[117], y en particular sobre Egipto, en lo que respecta a esta cuestión, así profetizaba el santo Isaías: *Y serán apartados los ídolos*[118] *de Egipto, creados por la mano del hombre, de su rostro, y su corazón será vencido en ellos*[119], y las restantes cosas similares. De esta índole eran también aquellos que se regocijaban de que hubiera venido lo que sabían que había de venir; como Simeón, como Ana, que reconocieron a Jesús recién nacido[120], como Isabel, que lo reconoció también en el espíritu una vez concebido[121], como Pedro, cuando, ante la revelación del Padre, dice: *Tú eres Cristo, hijo del Dios vivo*[122]. En cambio, a este egipcio le mostraron los tiempos futuros de su perdición aquellos espíritus que, temblorosos, dijeron al Señor presente en carne: *¿Por qué viniste antes de tiempo a perdernos*[123]? Y ya porque les sobrevino repentinamente lo que creían que había de suceder, pero más tarde, ya porque afirmaban que su perdición consistía en el mismo hecho de ser despreciados al ser reconocidos, y esto les sucedía antes de tiempo, es decir, antes del tiempo del juicio en que han de ser castigados con una condena eterna también con todos los seres humanos que estén involucrados en la asociación con ellos, así como enseña la religión que ni engaña ni es engañada, a diferencia de éste que, zarandeado de aquí para allá, por así decirlo, por todo viento de doctrina y mezclando lo verdadero con lo falso[124], se lamenta de que vaya a desaparecer una religión que más adelante reconoce que es errónea.

24

En efecto, después de muchas disquisiciones, retoma esta misma cuestión para hablar de nuevo acerca de los dioses que crearon a los seres humanos diciendo lo siguiente: «Sea ya suficiente lo dicho de tal modo acerca de tales cuestiones. Volvamos

de nuevo, dice, al hombre y a la razón, don divino por el cual éste es llamado animal racional. En verdad menos admirable, aun siendo admirable, resulta lo que se ha dicho sobre el mismo. En efecto, el hecho de que el ser humano pudo descubrir la naturaleza divina y crearla supera lo increíble entre todo lo increíble. Por consiguiente, puesto que nuestros antepasados, incrédulos e indiferentes ante el culto y la religión divina, erraban gravemente respecto a la cuestión de los dioses, descubrieron el arte de crear dioses. A esta invención añadieron una virtud conveniente, tomada de la materia que conforma el universo y mezclando ésta, puesto que no podían crear almas, convocando almas de demonios o de ángeles, las introdujeron en las imágenes sagradas y los misterios divinos, por medio de los cuales los ídolos pudiesen tener el poder de hacer el bien o el mal[125]». No sé si los propios demonios al ser invocados confesarían del mismo modo en que éste ha confesado. «Puesto que nuestros antepasados, dice, incrédulos e indiferentes ante el culto y la religión divina, erraban en gran medida respecto a la cuestión de los dioses, descubrieron el arte de crear dioses.» ¿Acaso dijo al menos que aquéllos habían errado ligeramente para descubrir este arte de crear dioses o se contentó con decir «erraban», sin añadir nada y decir «erraban gravemente»? Por consiguiente este gran error e incredulidad de los que no prestaban atención al culto y la religión divina descubrió el arte de crear dioses. Y, sin embargo, lo que descubrió un gran error e incredulidad y un rechazo del espíritu del culto y la religión divina, que el hombre crease dioses mediante un arte, el sabio varón lo lamenta como si la religión divina fuera a ser borrada en un tiempo futuro determinado. Mira si no se ve obligado por el poder divino a revelar el error pasado de sus mayores y por el poder diabólico a lamentar el castigo futuro de los demonios. Pues si sus antepasados, errando en gran medida respecto a la cuestión de los dioses por causa de su incredulidad y aversión del espíritu del culto y la religión divina, descubrieron el arte de crear dioses ¿qué tiene de admirable si todo lo que hizo este arte detestable, contrario a la religión divina, es abolido por la religión divina, cuando la verdad enmienda el error, la fe refuta la incredulidad, la conversión corrige la aversión?

Pues si hubiera dicho, omitiendo las causas, que sus antepasados habían descubierto el arte de crear dioses, hubiera sido asunto enteramente nuestro, si hay en nosotros algún sentido de la justicia y de la piedad, prestar atención y ver que aquéllos en modo alguno habrían llegado a este arte con el que el ser humano crea dioses si no estuvieran lejos de la verdad, si hubieran sostenido unas creencias sobre Dios dignas de él, si prestaran atención al culto y la religión divina, y, sin embargo, si nosotros atribuyéramos las causas de este arte a un gran error de los seres humanos, a su incredulidad y a la aversión a la religión verdadera de su espíritu errante e infiel, en cualquier caso debería tolerarse la desvergüenza de los que se resisten a la verdad. Pero cuando Hermes mismo, que sobre todas las demás cosas admira en el ser humano el poder de este arte con el que le fue concedido crear dioses, se lamenta asimismo de que ha de venir un tiempo en el que las leyes ordenen que sean destruidas todas esas ficciones de dioses instituidas por los seres humanos, confiesa y expone sin embargo las causas por las cuales se ha llegado a esta situación, afirmando que sus antepasados, en medio de un gran error e incredulidad y no atendiendo al culto y la religión divina, descubrieron este arte de crear dioses. ¿Qué

debemos decir, o mejor dicho, hacer, sino dar el máximo testimonio de gratitud a Dios Nuestro Señor, que eliminó dichos dioses por causas contrarias a aquellas por las cuales fueron instituidos? Pues lo que instituyó tamaño error lo eliminó la vía de la verdad, lo que instituyó la incredulidad lo eliminó la fe, lo que instituyó el rechazo al culto de la verdadera religión lo eliminó la conversión al único Dios verdadero y santo, y no únicamente en Egipto, única tierra por la que se lamenta a través de éste el espíritu de los demonios, sino en toda la tierra, que canta al Señor un cántico nuevo, como anunciaron las escrituras verdaderamente sagradas y verdaderamente proféticas, donde está escrito: *Cantad al señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra*[126]. Por cierto, que el título de este salmo es «Cuando se edificaba la casa después del cautiverio». En efecto, se edifica en toda la tierra la casa para el Señor, la ciudad de Dios, que es la santa Iglesia, después del cautiverio en el que los demonios tenían en su poder como prisioneros a aquellos hombres mediante los cuales, por su fe en Dios, la casa se edifica como con piedras vivas[127]. Pues no porque el ser humano creaba dioses dejaba de estar poseído por ellos él mismo, que los había creado, cuando al darles culto se veía arrastrado a su sociedad; sociedad digo, no de ídolos necios, sino de astutos demonios. ¿Pues qué son los ídolos, sino lo que describe la misma escritura: *Tienen ojos y no verán*[128], y cualquier cosa semejante que deba decirse sobre los objetos materiales, aunque fabricados artísticamente, sin embargo carentes de vida y de sentido? Pero los espíritus inmundos unidos a las mismas imágenes por aquel arte nefando habían cautivado miserablemente las almas de sus adoradores trasfiriéndolas a su sociedad. De donde dice el apóstol: *Sabemos por qué un ídolo no es nada; pero cuando los gentiles les ofrecen sacrificios, los ofrecen a los demonios y no a Dios; no quiero que os convirtáis en socios de los demonios*[129]. Por consiguiente, tras este cautiverio por el que los seres humanos son poseídos por demonios malignos, es edificada la casa de Dios en toda la tierra, de donde recibe su título aquel salmo donde se dice: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra. Cantad al Señor, bendecid su nombre, proclamad día tras día su salvación. Anunciad entre los pueblos su gloria, entre todas las naciones sus maravillas; porque el señor es grande y digno de toda alabanza, es terrible sobre todos los dioses. Porque todos los dioses de los gentiles son demonios, pero el señor creó los cielos*[130].

Por consiguiente, quien lamenta la venida de un tiempo en el que fuera erradicado el culto a los ídolos y el dominio de los demonios sobre aquellos que les rindiesen culto, inspirado por un espíritu maligno, deseaba que durase para siempre este cautiverio, a cuyo fin canta el salmo que será edificada la casa en toda la tierra. Anunciaba aquello Hermes con tristeza; lo anunciaba el profeta en medio de la alegría. Y puesto que es el Espíritu vencedor quien lo cantaba a través de los santos profetas, también el propio Hermes se vio asombrosamente obligado a reconocer que aquellos dioses, cuya eliminación rechazaba y lamentaba, fueron instituidos no por hombres prudentes, fieles y religiosos, sino sumidos en el error, incrédulos y apartados del culto de la religión divina. Éste, aunque los llame dioses, sin embargo, cuando afirma que fueron creados por

individuos tales como no debemos ser en absoluto, quiera o no quiera, muestra que no les deben rendir culto quienes no son tales como aquellos que los crearon, es decir, los prudentes, fieles y religiosos, y, al mismo tiempo, demuestra que los mismos que los crearon se acarrearon a sí mismos el tener unos dioses que no eran dioses. Sin duda son ciertas aquellas palabras del profeta: *Si un hombre hiciera dioses, está claro que no son dioses*[131]. Por consiguiente, aunque llamase dioses creados por seres humanos a tales dioses, dioses de tales hombres, creados por el arte de tales artífices [como los había llamado Hermes], es decir, a los demonios ligados a ídolos a través de no sé qué artificio por las ataduras de sus pasiones, sin embargo no les concedió lo que el platónico Apuleyo (del que ya hablamos suficiente y demostramos cuán incoherentes y absurdas resultaban sus ideas): que ellos mismos desempeñaran la labor de intermediarios e intercesores entre los dioses que creó Dios, y los seres humanos, a los que creó el mismo Dios, llevando las súplicas de aquí, trayendo los dones de allí. En efecto, resulta una absoluta necedad creer que los dioses creados por los seres humanos tienen más poder ante los dioses creados por Dios que el que tienen los propios seres humanos a los que creó el mismo Dios. Sin duda un demonio ligado a una imagen por un arte impío ha sido convertido en Dios por un hombre, pero para uno de tal índole, no para cualquiera. ¿Qué clase de dios es ese al que sólo crearía un hombre equivocado, incrédulo y apartado del verdadero Dios? Por otra parte, si los demonios a los que se rinde culto en los templos, introducidos en las imágenes por medio de no sé que artificio, es decir, en las estatuas visibles, por aquellos hombres que por medio de este artificio los convirtieron en dioses, extraviándose y apartándose del culto y de la religión divina, no son mediadores ni intermediarios entre los seres humanos y los dioses, tanto por causa de sus pésimas y vergonzosísimas costumbres como porque los hombres, aunque equivocados, incrédulos y apartados del culto y la religión divina, sin embargo son sin duda mejores que estos dioses que ellos mismos crearon por medio de un artificio: resta que el poder que tienen lo tienen como demonios, ya causando mayor perjuicio al otorgar aparentes beneficios porque éstos resultan más engañosos, ya causando el mal abiertamente (y, sin embargo, no hacen ninguna de estas cosas salvo cuando lo permite la profunda y secreta providencia de Dios), pero no por ser intermediarios entre los seres humanos y los dioses ejercen un gran poder ante los seres humanos gracias a la amistad de los dioses. Pues éstos en modo alguno pueden ser amigos de los dioses buenos, a los que nosotros llamamos ángeles santos y criaturas racionales de la santa morada celeste[132], Tronos, Dominaciones, Principados o Potestades[133], de los cuales distan por su disposición de ánimo tanto como distan los vicios de las virtudes y la maldad de la bondad.

25

Por ello, en modo alguno se debe buscar la benevolencia o beneficencia de los dioses, o más bien de los ángeles buenos, a través de la mediación, por llamarla de algún

modo, de los demonios, sino por la imitación de su buena voluntad, por la cual con ellos estamos, con ellos vivimos y con ellos rendimos culto al Dios al que rinden culto, aunque no podemos verlos con los ojos. Pero en la medida en que somos desgraciados a causa de nuestra diferente voluntad y nuestra quebrantable debilidad, hasta ese punto distamos de ellos por los méritos de la vida, no por el lugar que ocupa el cuerpo. Y si no nos unimos a ellos no es porque habitamos en la tierra por la condición de la carne, sino porque la inmundicia de nuestro corazón nos lleva a apreciar los bienes terrenos. Pero cuando se nos devuelve la salud, de manera que nos hagamos semejantes a ellos, asimismo nos aproximamos a ellos con la fe si creemos que con su ayuda también alcanzaremos la felicidad por aquel por el que también la alcanzaron ellos.

26

Se ha de prestar atención sin duda a cómo ese egipcio, cuando se lamenta de que ha de venir un tiempo en el que sean erradicados de Egipto aquellos ritos que admite que fueron instituidos por hombres sumidos en un grave error, incrédulos, y apartados del culto de la religión divina, dice entre otras cosas: «Entonces esta tierra, santísima morada de santuarios y templos, estará toda llena de sepulcros y de muertos[134]»; como si, en el caso de que no fueran erradicados aquellos ritos, no hubieran de morir las personas, o hubiesen de ser colocados los muertos en otro lugar que no fuera la tierra, y, sin duda, cuanto más tiempo y más días pasen tanto mayor será el número de sepulcros a causa del mayor número de muertos. Pero parece lamentarse de que los monumentos de nuestros mártires hayan de suceder a sus templos y santuarios, de modo que sin duda quienes leen estas palabras con ánimo hostil a nosotros y perverso piensen que los paganos rindieron culto a los dioses en templos y en cambio nosotros lo hacemos a los muertos en los sepulcros. En efecto, tan grande es la ceguera con la que los impíos chocan con los montes, por así decirlo, y no quieren ver lo que alcanza sus ojos, que no prestan atención al hecho de que en todos los escritos de los paganos o bien no se encuentran en absoluto o bien apenas se encuentran dioses que no hubieran sido seres humanos y que, una vez muertos, se les hubieran concedido honores divinos. Omito la afirmación de Varrón según la cual aquéllos consideran a todos los muertos dioses manes[135], idea que demuestra mediante aquellos ritos que se ofrecen a casi todos los muertos, entre los que recuerda también los juegos funerarios, como si eso fuese la mayor prueba de divinidad porque no suelen celebrarse juegos excepto en honor de las divinidades.

El propio Hermes, sobre el que ahora se trata, en el mismo libro donde dice lamentándose como si predijera el futuro: «Entonces esta tierra, santísima morada de santuarios y templos, estará toda llena de sepulcros y de muertos[136]», atestigua que los dioses de Egipto son hombres muertos. En efecto, tras señalar que sus antepasados, errando gravemente respecto a la cuestión de los dioses, incrédulos e indiferentes ante el

culto y la religión divina, descubrieron el arte de crear dioses, añade: «A esta invención añadieron una virtud conveniente tomada de la naturaleza del mundo, y mezclando ésta, puesto que no podían crear almas, convocando almas de demonios o de ángeles, las introdujeron en las imágenes sagradas y los misterios divinos, por medio de los cuales los ídolos pudiesen tener el poder de hacer el bien o el mal[137]». Después sigue como si fuera a demostrarlo con ejemplos y dice: «En efecto tu abuelo, Oh Asclepio, fue el primer descubridor de la medicina, a quien fue consagrado un templo en un monte de Libia junto a la Costa de los cocodrilos[138], en el cual yace su ser terreno, es decir, su cuerpo, pues el resto, o, mejor dicho, todo, si el ser humano en su totalidad consiste en la consciencia de la vida, regresó al cielo en una condición superior, ofreciendo también ahora a los enfermos con su divinidad toda la ayuda que solía ofrecer con el arte de la medicina[139]». He aquí que al afirmar que se rinde culto a un muerto como a un dios en aquel lugar donde tenía el sepulcro, se engañaba e inducía al engaño, puesto que marchó al cielo. A continuación, añade otro detalle diciendo: «¿Acaso Hermes, de quien yo tomo mi nombre por ser mi abuelo, estableciéndose en la patria que recibe su nombre, no ayuda y protege a todos los mortales doquiera que vengan?[140]». En efecto, este Hermes mayor, es decir, Mercurio, que afirma que había sido su abuelo, según se dice, se encuentra en Hermópolis, es decir, en la ciudad que recibe su nombre[141]. He aquí que afirma que dos dioses fueron hombres: Esculapio y Mercurio. Sobre Esculapio, tanto griegos como latinos sostienen idéntica opinión. En cambio, muchos piensan que Mercurio, del que sin embargo éste afirma que fue su abuelo, no fue mortal. No obstante aquél es uno y éste es otro, aunque reciban el mismo nombre. No me cuestiono demasiado que aquél sea uno y éste otro, pero también éste, como Esculapio, fue convertido de hombre en dios según el testimonio de un varón tan reputado entre los suyos, Trismegisto, su nieto.

Todavía añade diciendo: «¡Pero cuántos beneficios sabemos que concede Isis, la de Osiris, cuando es propicia, a cuántos causa perjuicio cuando está enojada![142]». A continuación, para mostrar que los dioses que crean los seres humanos mediante aquel artificio son de esta clase (de donde da a entender que, en su opinión, los demonios han surgido de las almas de hombres muertos, que, por un artificio que idearon hombres sumidos en un grave error, incrédulos e impíos, dice que fueron introducidos en las imágenes porque aquellos que creaban tales dioses no eran en absoluto capaces de crear almas, tras haber afirmado sobre Isis lo que acabo de recordar, «a cuántos sabemos que causa perjuicio cuando está enojada», añade a continuación: «y, en efecto, a los dioses terrenos y mundanos les resulta fácil enojarse, puesto que están creados y compuestos por seres humanos, que constan de una y otra naturaleza». Con «de una y otra naturaleza» quiere decir de cuerpo y alma, de modo que en lugar del alma se encuentra el demonio, en lugar del cuerpo la imagen. «Éste es el origen, dice, de que los egipcios los declaren animales sagrados y de que cada ciudad adore las almas de aquellos de quienes fueron divinizadas aun en vida, de tal modo que son habitadas según sus leyes y llamadas por sus nombres[143]». ¿Dónde queda aquella especie de queja luctuosa, por la

cual la tierra de Egipto, santísima morada de santuarios y de templos, habrá de hallarse llenísima de sepulcros y de muertos? Evidentemente, el espíritu engañoso, por cuya inspiración Hermes decía estas palabras, se vio obligado a confesar a través de él mismo que ya entonces aquella tierra se hallaba llenísima de sepulcros y de muertos a los que rendían culto como a dioses. Pero quien hablaba a través de él era el dolor de los demonios, que lamentaban la inminencia de sus futuras penas ante los monumentos de los santos mártires. Pues en muchos lugares tales son atormentados, hacen confesiones y son arrojados de los cuerpos poseídos de los seres humanos[144].

27

Y, sin embargo, nosotros no hemos instituido templos, sacerdocios, ritos y sacrificios para estos mismos mártires, puesto que ellos para nosotros no son dioses, sino que su Dios es nuestro Dios. Honramos, sin duda, sus monumentos como los de hombres santos de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte física, para que la verdadera religión se diera a conocer y fueran refutadas las falsas e inventadas. Esta idea, aunque ya pertenecía antes al sentir de algunos, se la guardaban por temor. Pero ¿quién entre los fieles oyó alguna vez al sacerdote situado en pie ante un altar, aun estando éste construido sobre el cuerpo santo de un mártir para honor y culto de Dios, decir en sus preces: te ofrezco a ti el sacrificio, Pedro, o Pablo, o Cipriano, cuando a quien se ofrece junto a sus monumentos es a Dios, que hizo a éstos hombres y mártires, y los asoció a sus ángeles santos en el honor celeste, para que por su celebración demos las gracias al Dios verdadero por las victorias de aquéllos y nos animemos a la imitación de tales coronas y palmas invocando la ayuda de Dios por la renovación de su memoria? Así pues, cualquier reverencia de personas religiosas en los lugares de los mártires son ornamentos de sus tumbas, no ritos o sacrificios a los muertos como si fueran dioses. Igualmente, algunos ofrecen allí sus alimentos[145] (cosa que al menos no hacen los mejores cristianos, y en muchos lugares de la tierra no existe ninguna costumbre similar) —no obstante quienes lo hacen, tras ofrecerlos, realizan sus plegarias y se los llevan para comerlos o incluso para repartirlos entre los indigentes. Desean que les sean santificados por los méritos de los mártires en el nombre del señor de los mártires. Pero que estos sacrificios no se ofrecen a los mártires lo sabe quien conoce el único sacrificio de los cristianos que también allí se ofrece.

Por consiguiente, nosotros no rendimos culto a nuestros mártires ni con honores divinos ni con crímenes humanos, tal como aquéllos rinden culto a sus dioses, ni les ofrecemos sacrificios ni convertimos sus oprobios en sus ritos. Sobre Isis, esposa de Osiris, diosa egipcia, y sobre sus antepasados, de los que escriben que fueron todos reyes (aquélla, mientras ofrecía un sacrificio en honor de sus antepasados, encontró un haz de cebada y le presentó las espigas a su marido el rey y a su consejero Mercurio, a partir de lo cual identifican a esta misma con Ceres), lean quienes quieran o puedan y recuerden

quienes los leyeron cuáles y cuán grandes males han sido encomendados a la memoria no por los poetas, sino por sus escritos místicos —así como Alejandro escribe a su madre Olimpiade[146], según trasmite el sacerdote León—, y vean en honor de qué difuntos o por qué hechos suyos fueron instituidos ritos como si fueran en honor de dioses. Falte que se atrevan a comparar en ningún aspecto a aquéllos, aunque los tengan por dioses, con nuestros santos mártires a los que, sin embargo, no consideramos dioses. Efectivamente, no instituimos sacerdotes ni ofrecemos sacrificios a nuestros mártires porque resulta incongruente, indebido, ilícito, y solamente se le debe al único Dios verdadero, de tal modo que ni los deleitamos con sus crímenes ni con juegos vergonzosísimos, donde éstos celebran las infamias de sus dioses, si tales las cometieron siendo humanos o bien, si no lo fueron, los deleites ficticios de perniciosísimos demonios. Sócrates no tendría un dios perteneciente a esta clase de demonios, si tuviera un dios, pero quizá a este hombre ajeno a aquel arte de crear dioses e inocente le impusieron tal dios aquellos que pretendieron sobresalir en este mismo arte. ¿Para qué más? Nadie medianamente prudente discute que no se debe rendir culto a estos espíritus por causa de la vida feliz que ha de venir después de la muerte. Pero tal vez podrían decir que ciertamente todos los dioses son buenos, pero que unos demonios son buenos y otros malos, y pensarán que se debe rendir culto a aquellos por los cuales alcancemos la vida feliz por la eternidad, y que consideran buenos. El valor de esta opinión se habrá de examinar en el siguiente volumen.

---

1 *Cf*. CICERÓN, *Off*. II 2, 5. *Cf*. AGUSTÍN, *Confesiones* III 4, 7.

2 *Cf*. Ioh. 1, 3.

3 Sap. 7, 24-27. Esta identificación entre Dios y sabiduría aparece también en AGUSTÍN, *Soliloq*. I 1, 3. Según L. JERPHAGNON, *Saint Augustin. La cité de Dieu*, París, 2000, pág. 1162, n. 1 (pág. 295), la equiparación entre *sophía*, *lógos* y *dýnamis* es un lugar común en la patrística.

4 Sobre el significado del término *theologia*, *vid.* A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste: t. II, Le Dieu cosmique*, París, 1990 (=1950[2]), págs. 598-605. Éste aparece por primera vez en griego en la *República* de Platón (II 379 a), con el sentido de «discurso sobre los dioses», más relacionado con la visión de los mismos propia de los relatos de los poetas y de la mitología que con aquélla de los filósofos. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 1125b-1126 a, utiliza el adjetivo *theologiké* en un sentido filosófico, aplicándolo al estudio del ser único, eterno, inmóvil e inmortal. A pesar de ello, el término seguirá siendo utilizado en la Antigüedad con su significado tradicional.

5 La misma idea aparece en AGUSTÍN, *Quaest. hept.* VII 37, *La ciudad de Dios* VIII 10, XVIII 37. Se trata de un lugar común en la Antigüedad, presente en LUCRECIO, I 139, 831-832, III 260 y SÉNECA, *Epístola* 63, 1. *Cf*. CICERÓN, *Sobre el orador* II 24, 93-95, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 4, 8, que defiende la capacidad expresiva del latín frente al griego.

6 Según A. SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches augustiniennes* 1 (1958), págs. 113-148, esp. pág. 138 n. 66, la división de la filosofía en dos grandes ramas se remonta a las *Sucesiones* de Soción, de donde pasa a casi todos los doxógrafos.

7 Resulta difícil establecer datos fiables sobre la biografía de Pitágoras de Samos (fl. 532 a. C.), entre la multitud de elementos míticos que transmiten los testimonios antiguos. Éstos pueden verse en DIELS-KRANZ 14

[G. REALE (ed.), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Milán, 2008 (texto de H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Berlín, 1951)]. Sobre su pensamiento y su escuela, *vid.* K. VON FRITZ, *RE* XXIV, cols. 171-209, H. DÖRRIE, *RE* XXIV, cols. 209-268, B. L. VAN DER WAERDEN, *RE* XXIV, cols. 277-300, FERRATER MORA, *Diccionario…*, vol. IV, págs. 2790-2792 *s.v. Pitágoras* y *Pitagorismo*. Como indica SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 138 n. 66, Agustín pudo haber tomado la noticia de que Pitágoras fue inventor del término filosofía de CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 3, 8-9.

8 Se discute la fuente utilizada para esta exposición sobre la filosofía presocrática. P. COURCELLE, *Late latin writers and their Greek sources*, Harvard-Cambridge, 1969 (=*Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948[2]), págs. 135-136; 192-193, entre otros, sostiene que la lista de filósofos está tomada de un manual, y en concreto propone el de Celsino de Castabala, autor que menciona Agustín en *c. Acad.* II 2, 5, y que conocería a través de una traducción latina. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 590-591, n. compl. 48, considera que Agustín pudo inspirarse en las exposiciones sobre la historia de la filosofía de CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 3, 7 y sobre todo de CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 10, 25-11, 26, donde aparecen todos los presocráticos de esta lista excepto Arquelao. Menciona además el catálogo de filósofos de los *Philosophoumena* o *Refutación de todas las herejías* I 1-18 de Hipólito de Roma. M. TESTARD, *Saint Augustin et Ciceron. II Répertoire des textes,* París, 1958, pág. 53 ve como fuente segura CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 3, 8-4, 10.A. SOLIGNAC, «Doxographies etmanuels…», págs. 138-148, opina que Agustín se basó en un compendio de historia de la filosofía que contenía a la vez datos doxográficos y biográficos. Los primeros tendrían como punto de partida las *Opiniones físicas* de Teofrasto y los segundos las *Sucesiones* de Soción con algunas variaciones. Propone las *Opiniones de todos los filósofos* de Cornelio Celso. En la profundidad de los conocimientos filosóficos de Agustín y la importancia de sus lecturas de Cicerón redunda I. BOCHET, «Le statut de l’histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d’Augustin à Dioscore», *Revue des études augustiniennes* 44 (1998), págs. 49-76, con un análisis de la epístola 118, en la que Agustín responde a las cuestiones que el joven Dióscoro le plantea sobre algunos textos ciceronianos.

9 Tales de Mileto (ca. 640/639-547/546 a. C.), fundador de la escuela jonia, es considerado el padre de la filosofía griega. Fue astrónomo, matemático y consejero político. Defiende que el principio de las cosas es el agua o lo húmedo, del cual el resto de las cosas son alteraciones, condensaciones o dilataciones, y que la materia se reduce en último término al alma, imperecedera e inmortal. Sobre su teología, *vid.* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 10, 25. Testimonios y fragmentos en DIELS-KRANZ 11. *Vid.* además W. NESTLE, *RE* V A1, cols. 1208-1212, FERRATER MORA, *Diccionario…,* vol. V, pág. 3440, *s. v.*

10 PLATÓN, *Protágoras* 343a, ofrece la lista más antigua conservada de los siete sabios: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quenea, y Quilón de Lacedemonia. Estos nombres varían de unos autores a otros. En la lista de Demetrio de Falero, transmitida por ESTOBEO III 1, 172 aparece Periandro en lugar de Misón.

11 Ya en la Antigüedad se atribuían a Tales de Mileto distintos títulos de obras de filosofía natural, pero no de forma unánime, y actualmente la cuestión de su producción escrita sigue siendo objeto de debate. Sobre la misma, *vid.* SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 139.

12 Sigo la lectura *extitit* de la 4ª edición de Teubner de DOMBART-KALB (Stuttgart, 1981) en lugar del *extiti* que aparece en la reproducción de la misma del *Corpus Christianorum*.

13 Según SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», págs. 139-140, Agustín contradice el testimonio de CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 10, 25, donde Dios es la inteligencia que todo lo crea a partir del agua. En este caso se aproxima a la opinión de Teofrasto, que describe a Tales como un ateo. *Vid.* Frg. 3, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlín, 1964[4] (1ª ed. 1879).

14 A Anaximandro de Mileto (ca. 610-547 a. C.) se le atribuye el primer tratado griego en prosa sobre cuestiones naturales. Frente a Tales, que establece como principio de la generación de las cosas algo concreto como el agua, consideraba que el principio de las mismas era lo *ápeiron*, es decir, lo indeterminado, indefinido e ilimitado, en latín *infinitum*. Dicho principio es inmortal e indestructible, inengendrado e imperecedero. Su teología es descrita en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 10, 25. Testimonios en DIELS-KRANZ 12.

Sobre su obra y doctrina, *vid.* E. WELLMANN, *RE* I2, col. 2085, FERRATER MORA, *Diccionario…,* vol. I, págs. 167-168, *s. v.*

15 Según SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 140, Agustín en este punto rompe con toda la tradición al hablar no de lo infinito, sino de infinitos en plural, como si se hubiera producido una contaminación entre la doctrina de Anaxágoras y la de Anaximandro, pero podría encontrar su punto de partida en algunos testimonios de TEOFRASTO (*Doxographi graeci*…, frg. 4) y de ARISTÓTELES (*Física* I 4, 187 a 20). *Cf.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 234, n. 2, que ve una malinterpretación de la doctrina del filósofo por parte de Agustín.

16 Anaxímenes de Mileto (ca. 588-524 a. C.) estableció como principio el aire, que, como el *ápeiron* de su maestro Anaximando, se considera infinito. Sobre su doctrina, *vid.* E. WELLMANN, *RE* I2, col. 2086, FERRATER MORA, *Diccionario…,* vol. I, pág. 168, *s. v.* Fragmentos recogidos en DIELS-KRANZ 13. Sobre su teología, *vid.* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 10, 26, donde Veleyo afirma que para Anaxímenes el aire era una divinidad que había sido engendrada, teoría que el propio Veleyo considera absurda. *Vid.* además AGUSTÍN, *Epist*. 118, 4, 23, donde expone la teología de Anaxímenes, atribuyendo las opiniones de Veleyo al propio Cicerón. Sobre esta carta, *vid.* BOCHET, «Le statut…». En este pasaje, sin embargo, según SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 142, los datos ofrecidos sobre su doctrina concuerdan con TEOFRASTO (*Doxographi graeci*.... frg. 2) y sobre todo con HIPÓLITO, *Refutación* I 7, 1.

17 Anaxágoras de Clazómene (ca. 499-428 a. C.) se trasladó a Atenas en 453 a. C., donde entabló amistad con Pericles. Acusado de impiedad, debe abandonar la ciudad en 434 a. C. y muere en Lampsaco. Se le atribuye un tratado *Sobre la naturaleza*. No propone un principio único de las cosas, sino un número infinito de elementos que se diferencian entre sí cualitativamente y de cuya combinación se origina todo. Tuvo como seguidores a Arquelao de Atenas y a Metrodoro de Lámpsaco. Críticas a su doctrina pueden verse en LUCRECIO I 830-906. Testimonios y fragmentos en DIELS-KRANZ 59, P. CURD, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia: a text and translation with notes and essays*, Toronto, 2007. *Vid.* además E. WELLMANN, *RE*, I2, cols. 2076-2077, FERRATER MORA, *Diccionario*…, vol. I, págs. 166-167 *s. v.,* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 11, 26, AGUSTÍN, *Epist*. 118, 4, 24-26.

18 Como indica SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 142, este dato es erróneo, ya que Anaxímenes había muerto cuando nació Anaxágoras, y coincide con CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 11, 26, error que, en último término, deriva de las *Sucesiones* de Soción.

19 Según H. DIELS, «Prolegomena», en *Doxographi graeci*…, pág. 174, la expresión latina *particulis inter se similibus* es la traducción del término *homeomerías* que Aristóteles aplicaba a las partículas de Anaxágoras. *Vid.* además SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», págs. 143-144, que encuentra en este punto paralelismos con TEOFRASTO, *Doxographi Graeci*…, frg. 10-16.

20 Como indica SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», pág. 145, en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 11 se da una interpretación parecida, pero ésta puede hallarse también en doxógrafos como Aecio, Hipólito o Hermias.

21 Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 237, n. 2, Diógenes de Apolonia (fl. ca. 450 a. C.) no pudo ser discípulo directo de Anaxímenes, pues éste había muerto en 524 a. C. y en este punto Agustín sigue una tradición errónea que se remonta a Antístenes de Rodas, autor de unas *Sucesiones* en el siglo II a. C. *Vid.* SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», págs. 145-146. Su obra más importante fue *Sobre la naturaleza*, cuyos fragmentos se recogen en DIELS-KRANZ 64 y A. LAKS, *Diogène d'Apollonie, La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983. *Vid.* además E. WELLMANN, *RE* V1, cols. 764-765, FERRATER MORA, *Diccionario…,* vol I, pág. 899, *s. v.* En CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 29 se alude a la consideración divina que el filósofo atribuía al aire.

22 Arquelao de Atenas (fl. ca. 420 a. C.), considerado el último de los filósofos de la naturaleza, no aparece en la lista de Cicerón. En este punto, Agustín coincide con HIPÓLITO, *Refutación* I 11, donde aparece como discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates. Testimonios en DIELS-KRANZ 60. *Vid.* E. WELLMANN, *RE* II1, col. 454, FERRATER MORA, *Diccionario*…, vol. I, págs. 240-241, *s. v.*

23 Según SOLIGNAC, «Doxographies et manuels…», págs. 146-147 Agustín amplía las informaciones que ofrecen Aecio, Hipólito o Estobeo, con la idea de que el *noûs* es inherente a las partículas, les da el

movimiento y las une y disuelve. En su opinión, Agustín transmite una tradición más antigua que se remontaría a Teofrasto.

24 Esta descripción de las aportaciones socráticas a la filosofía según TESTARD, *Saint Augustin…,* vol. II, pág. 54, resume la de CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 4, 10. Como señala J. DOIGNON, «Une pensee de Sócrate inspirée à Augustin par Valère Maxime», *Revue des études augustiniennes* 39 (1993), págs. 143-147, la figura de Sócrates fue objeto de polémica dentro de la literatura cristiana. Mientras que en el ámbito griego la actitud era en general favorable, los apologistas africanos se mostraron más críticos, aunque LACTANCIO, *Inst.* III 20, 2, le reconoce algunos méritos. Agustín, por su parte, mantiene una actitud más equilibrada y realiza algunos juicios positivos en *Vera relig.* I 2, o en *Cons. euang.* I 7, 11-12. Sobre estas cuestiones, *vid.* I. OPELT, «Das Bild des Sokrates in der christlich-lateinischen Literatur», en *Platonismus und Christentum=Festschrift für H. Doerrie, JbAC Erg.-Bd 10*, Münster, 1983, págs. 191-207.

25 *Cf.* PLATÓN, *Fedón*, 65e-66 a. *Vid.* además *Banquete* 210 a-212b, *Fedro* 245c-247e. El pasaje es comentado por R. KRONER, *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy,* Filadelfia, 1959, pág. 103.

26 Mélito y Ánito, respectivamente. *Vid.* DIÓGENES LAERCIO, II 5.

27 Aristipo de Cirene, nacido ca. 435 a.C., y discípulo de Sócrates, fue fundador de la escuela cirenaica, que reduce la virtud al placer entendido como goce reposado del cuerpo y, sobre todo, del espíritu. Los fragmentos de su escuela aparecen editados en G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* Roma, 1958, E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden, 1961. Sobre su doctrina, *vid.* NATORP, *RE* II1, cols. 902-906, FERRATER MORA, *Diccionario*…, vol. I, pág. 222, *s. v.,* CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* II 6, 18-19; 11, 34; 13, 41-42. Sobre los cirenaicos *vid.* J. STENZEL, *RE* XII1, cols. 137-150.

28 Antístenes de Atenas (ca. 444-365) fue discípulo de Gorgias y posteriormente de Sócrates. Es considerado precursor e incluso fundador de la escuela cínica. La filosofía se considera una vía de preparación para una vida tranquila, que se consigue cuando se alcanza la autosuficiencia o la autarquía por medio del autodominio. Desprecia el placer porque perturba la tranquilidad del sabio, cuya aspiración debe ser la virtud. Fragmentos recogidos en F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. II, París, 1867, págs. 274-293, F. CAIZZI, *Fragmenta*, Milán, 1966. *Vid.* NATORP, *RE* I2, cols. 2538-2545, FERRATER MORA, *Diccionario*…, vol. I, págs. 184-185, *s. v.*

29 Otros testimonios agustinianos en los que se habla sobre Platón de forma elogiosa son *c. Acad.* III 17, 37, *Vera relig.* 3, *Epist.* 118, 21. Más crítico se muestra en *Retract.* I 1 4. Sobre estos elogios, *vid.* L. GRANDGEORGE, *Saint Augustine et le néoplatonisme,* París, 1896, págs. 32-34.

30 Como indica G. O'DALY, *Augustine's City of God. A readers guide,* Oxford, 1999, pág. 112, la descripción de los viajes de Platón por Egipto e Italia se encuentra en CICERÓN, *Sobre la república* I 10, 16.

31 AGUSTÍN, *Cons. euang.* I VII, 12.

32 *Cf.* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XI 25, *Epist.* 118, 19. La atribución a Platón de esta división de la filosofía aparece en CICERÓN, *Ac.* I 4, 15-17; 5, 19, dentro del discurso que pone en boca de Varrón y que expone el pensamiento de Antíoco de Ascalón. Es posible que la tripartición proceda de Jenócrates (*vid.* SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* V 16). Sobre la presencia de este texto ciceroniano en Agustín, *vid.* BOCHET, «Le statut…», págs. 64-65.

33 *Vid.* CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 3, 8-4, 10 donde se atribuye a Pitágoras el concepto de contemplación como ideal de la filosofía griega.

34 *Cf.* AGUSTÍN, *Vera relig.* IV 7.

35 Sobre la teología tripartita de Varrón, *vid.* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VI 5. Una crítica más detallada de la teología mítica o fabulosa y la civil puede verse en *La ciudad de Dios* VI 6-7.

36 *Cf. La ciudad de Dios* VII 34-35.

37 *Vid.* además *La ciudad de Dios* VIII 28, XII 11, *Cons. euang.* I 33. Según COURCELLE, *Late latin writers…,* pág. 168, n. 35, la fuente de Agustín para este relato es probablemente Varrón. Entre los numerosos

tratados helenísticos en la línea de Evemero, existe una carta falsa de Alejando a su madre Olimpiade en la que se ofrece una interpretación racionalizada sobre los dioses egipcios tal como le fue explicada por uno de sus sacerdotes (*vid.* fragmentos en *FGrHist.* 659). En cuanto a la figura de León, según J. S. RUSTEN, «Pellaeus Leo,» *American Journal of Philology* 101 (1980), págs. 197-201, las citas antiguas sobre la carta, en el caso de que lo mencionen—no aparece ni en MINUCIO FELIX, 21 ni en ATENÁGORAS, *Legación* 28—, le atribuyen dos funciones: la del sacerdote egipcio que revela la verdad sobre los dioses, como sucede en Agustín, y la de escritor, como en TACIANO, *Or. Ad. Gr.* 27, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom*. I 106, 3, TERTULIANO, *Coron*. 7, HIGINO, *Astr*. II 20, etc. ARNOBIO, *Contra los gentiles* IV 28, 9 cita a León de Pela en una lista de autores que escriben en la línea de Evemero. Para Rusten, estos hechos contradicen el testimonio agustiniano que considera a León sacerdote egipcio, ya que es un nombre griego, e identificable con el citado León de Pela. Agustín atribuye al sacerdote el nombre del escritor, cuando más bien este último pudo utilizar al sacerdote como autoridad ficticia. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 607-608, n. compl. 64, añade que Agustín incluye erróneamente en la carta a los dioses de la tradición romana.

38 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* I 13, 29.

39 Sobre Tales y Anaxímenes, *vid. supra* VIII 2.

40 Sobre el conocimiento de Agustín del estoicismo, que no puede considerarse especialmente profundo, sino más bien propio de una persona culta de su época, *vid.* G. VERBEKE, «Augustin et le stoicisme», *Recherches augustiniennes* I (1958), págs. 67-89.

41 Sobre el atomismo de los epicúreos, *vid.* AGUSTÍN, *Epist*. 118, 4, 28-31. Una crítica a su ética por situar el sumo bien en el cuerpo puede verse en AGUSTÍN, *Epist*. 118, 3, 14, *La ciudad de Dios* V 20, y a su teología, por negar que Dios creara el mundo en *Confesiones* XI 10-31. Como indica J. FERGUSON, «Epicureanism under the Roman Empire», *ANRW* II 36. 4, 1990, págs. 2257-2327, esp. 2316-2317, Agustín conoce bien los elementos esenciales de la doctrina epicúrea. Su fuente principal es Cicerón, del que consultó *Sobre la naturaleza de los dioses* I 109-10, *Disputaciones tusculanas* II 17, V 110-117, V 74, *Del supremo bien y el supremo mal* II 37, II 69. *Vid.* además W. SCHMID, «Epikur», *Reallexikon für Antike und Christentum* V, Stuttgart, 1962, págs. 618-819.

42 Alude aquí a la teoría de la generación espontánea, desarrollada por ARISTÓTELES (*vid*. entre otros *Generación de los animales* III 2, 762 a), presente en multitud de autores latinos clásicos como VIRGILIO (*Geórgicas* IV 284-314, sobre las abejas, recogido por Agustín en *Mor. manich*. II 17, y *Geórgicas* III 269-283, sobre los caballos capadocios fecundados por el viento, citado en *La ciudad de Dios* XXI 4) o PLINIO EL VIEJO (XI *passim*). Entre los epicúreos existen ciertas contradicciones, ya que LUCRECIO (V 795-800) la defiende, pero en I 160-264, siguiendo a EPICURO, *Epist. a Herod*. 38, había dicho que nada nace de la nada. La teoría no llegó a ser refutada hasta el siglo XVII para el caso de determinados insectos con los experimentos de Francisco Redi y hasta el siglo XIX para los microorganismos por Pasteur. Sobre estas cuestiones, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 248-249, n. 3, J. A. DE LA FUENTE, *La biología en la antigüedad y la Edad Media*, Salamanca, 2002. Sobre los conocimientos sobre biología en Agustín, *vid*. MARROU, *Saint Augustin…,* págs. 137-141. *Vid.* además *La ciudad de Dios* XV 27, XXI 5.

43 *Vid.* TALES DE MILETO frg. 11, 3 DIELS-KRANZ, ANAXÍMENES frg. 13, 3 DIELS-KRANZ.

44 Sobre la física estoica, *vid.* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 9, 23-11, 31. Agustín en *Epist*. 118, 3, 15 critica a los estoicos por colocar el bien supremo en el alma, cuando debería situarse en Dios.

45 *Cf*. PLATÓN, *Timeo* 28b-29a, PLOTINO, *Enéadas* I 6, 7.

46 *Cf*. Exod. III 14: «yo soy el que soy».

47 *Cf*. AGUSTÍN, *Vera relig*. XXXII 60, XXXIV 63.

48 *Cf*. AGUSTÍN, *Trin*. VI 10, 11; XV 5, 7.

49 *Cf*. AGUSTÍN, c. *Secundin.* VIII, *Confesiones* XII 7, 7, *Gen. ad litt.*, VII 2, 3, *La ciudad de Dios* VII 11.

50 *Cf*. *Rom*. I, 19-20.

51 Agustín alude a la dialéctica estoica con admiración en varias de sus obras, como *c. Cresc*. I 19, 24, I

13, 16, I 14, 17, *Epist*. 118, 3, 15, testimonios citados por H. I. MARROU, *Saint Augustine et la fin de la culture Antique,* París, 1949, pág. 242, n. 1, VERBEKE, «Augustin et le stoicisme», pág. 77, n. 52.

52 *Vid*. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* III 10, 33.

53 *Cf*. PLOTINO, *Enéadas* V 8, 12.

54 *Cf*. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* IV 10, 25; V 12, 34-XIII 38.

55 *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VII 1. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 262-263, n. 1, señala que la definición de filosofía que aquí se atribuye a Platón no aparece en ninguna parte de su obra. Tal vez el texto que más se aproxime a la idea expresada por Agustín sea el de *Timeo* 90b-c.

56 Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 594-595, n. compl. 52, esta enumeración de pueblos procede de algún manual y aparece de forma casi idéntica en DIÓGENES LAERCIO I 1, CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano* IV 133D y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromat*. I 15, 69-70, 71. *Vid.* además A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* t. I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, París, 1989 (1950^{2}), págs. 18-44.

57 Colos. 2, 8.

58 Rom. I 19-20.

59 Act. 17, 28.

60 Rom. I 21-23.

61 *Cf*. *La ciudad de Dios* VIII 23-27.

62 Sobre las traducciones de obras platónicas al latín que pudo conocer Agustín, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 267-268, n. 2, COURCELLE, *Late latin writers*…, págs. 168-171.

63 Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 539-540, Agustín, como otros autores cristianos, cree que Platón conoció el *Antiguo Testamento*, y que sus doctrinas recibieron su influjo. Dicha idea aparece por primera vez en el filósofo judío Aristóbulo, pero fue popularizada por Filón de Alejandría (*vid.* JERPHAGNON, *Saint Augustin...,* pág. 1107, n. 4 (pág. 310), que cita sus *Cuestiones sobre el Génesis* II 6). *Vid.* además JUSTINO, *Apol*. 59, 60, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* VI 70, ORÍGENES, *Contra Celso* IV 39, EUSEBIO, *Praep. Evang*. XI 6. Agustín admite en *Doctr. Christ*. II 28, 43 que esta teoría era sostenida por AMBROSIO (*in Psalm*. 118, 18, 4). *Cf*. AGUSTÍN, *Retract*. II 30, 4, LACTANCIO, *Instituciones divinas* IV 2.

64 BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 268-269, n. 2, señala que la cronología de Agustín es inexacta, pues Platón nació en 427 a. C. y murió en 347 a. C., mientras que la actividad profética de Jeremías se produjo entre 627 y 586 a. C. No coincide siquiera con los datos que ofrece Eusebio en su *Crónica*, que sitúa el nacimiento de Platón en 425 a. C. y la actividad de Jeremías en torno a 632-628 a. C. Para JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1166, n. 2 (pág. 310), que sigue a E. MOLLAND, *Opuscula patrística*, Oslo-Bergen-Tromsø, 1970, págs. 155-159, esta cronología procede de la obra perdida de AMBROSIO, *Sobre el sacramento de la regeneración o sobre la filosofía*, idea que rechaza G. MADEC, *Saint Ambrose et la philosophie*, París, 1974, págs. 174; 327-333.

65 Agustín alude aquí a la versión bíblica de los *Setenta*, cuya génesis es descrita en la *Carta de Aristeas a Filócrates*. En este documento de carácter propagandístico, cuya datación y autoría son objeto de controversia, se cuenta cómo Ptolomeo II Filadelfo (283-247 a. C.), deseoso de conservar en la biblioteca de Alejandría todos los libros del mundo, encarga a 72 eruditos hebreos la traducción al griego de los libros de la Ley. Sobre esta cuestión, *vid.* J. FERNÁNDEZ UBIÑA, «La realeza según la carta de Aristeas», en J. M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Madrid, 1988, págs. 55-87, N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta: la Biblia griega de judíos y cristianos*, Barcelona, 2008.

66 Gen. I 1-2.

67 PLATÓN, *Timeo* 31b. Como indican TESTARD, *Saint Augustin...,* vol. II, págs. 54-55 y HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 538-539, las coincidencias entre la doctrina platónica y cristiana a las que alude Agustín son tomadas no del texto original del *Timeo*, sino de la traducción ciceroniana (IV 13, 15).

[68] PLATÓN, *Timeo* 32b. *Cf*. V 15 de la traducción de Cicerón.

[69] PLATÓN, *Timeo* 90b-c. La traducción ciceroniana sólo abarca los capítulos 27d-47b. *Vid.* A. ESCOBAR, «Introducción», en Cicerón. *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, Madrid, págs. 339-350, esp. 343.

[70] Exod. III 14.

[71] Rom. I 19-20.

[72] Espeusipo (ca. 407-339 a. C.), natural de Atenas, era hijo de la hermana de Platón. Ingresó en la Academia en 387 a. C. Siguió a Platón en su tercer viaje a Sicilia junto a Jenócrates y le sucedió en la dirección de la Academia en 347 a. C. Fue crítico con la doctrina platónica de las ideas, sustituyéndolas por los números. De su obra se conservan fragmentos, editados en F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum* III, París, 1881, págs. 62-99, L. TARAN, *Speusippus of Athens: a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, 1981. *Vid.* además J. STENZEL, *RE*, III A2, cols. 1636-1669, FERRATER MORA, *Diccionario*…, II, pág. 1096, *s. v.*

[73] Jenócrates (ca. 396-314 a. C.) nació en Calcedonia (Bitinia). Discípulo de Platón, le acompañó en su tercer viaje a Sicilia con Espeusipo. Sucedió a éste en la dirección de la Academia el año 339 a. C., cargo que desempeñó hasta su muerte. Inspirado por ideas implícitas en la obra de Platón, fue autor de la división de la filosofía en física, ética y lógica. Por influjo del pitagorismo, considera los números como entidades matemáticas e ideas. Identifica la divinidad con la Unidad. De sus obras se conservan fragmentos editados en F. W. A, MULLACH, *Fragmenta philosophorum...,* págs. 100-130, R. HEINZE, *Xenokrates*, Hildesheim, 1965 (=Leipzig, 1892), M. ISNAR-DI PARENTE, *Senocrati-Ermodoro: frammenti*, Nápoles, 1982. *Vid.* H. DÖRRIE, *RE* IX A2, cols. 1512-1528, FERRATER MORA, *Diccionario...,* III pág. 1938. Citado como sucesor de Platón en AGUSTÍN, *Epist*. 118.

[74] Sobre las relaciones entre Agustín y la filosofía neoplatónica, *vid.* J. J. O'MEARA, «Augustine and Neo-Platonism», *Recherches augustiniennes* I (1958), págs. 91-111, que comenta la polémica sobre si en sus conocimientos de dicha doctrina tiene mayor peso Plotino o Porfirio, y en qué medida pudo tener acceso a sus obras. *Vid.* además Fr. J. THONNARD, «La philosophie de la *Cité de Dieu*», *Revue des études augustiniennes* 2 (1956), págs. 403-421, C.T. FUHRER, «Die Platoniker und die *Civitas Dei* (Buch VIII-X), en C. HORN (ed.), *Augustinus: De civitate Dei*, Berlín, 1997, págs. 87-108.

[75] Plotino (205-270) nació en Licópolis (Egipto). Fue discípulo de Amonio Sacas en Alejandría. Tras acompañar al ejército del emperador Gordiano en su expedición a Siria y Persia, y ser éste derrotado, marcha a Antioquía y después a Roma, donde se establece en 245 d. C. y funda su propia escuela (*vid*. AGUSTÍN, *Epist*. 118 5, 33). Su obra fue editada por su discípulo Porfirio en las *Enéadas.* Suele considerarse el fundador del neoplatonismo, aunque su filosofía va más allá de una revisión de Platón. Editado por P. HENRY y H.-R. SCHWYZER, *Opera*, I [*Porphyrii Vita Plotini*; *Enn.*, I-III], Oxford, 1951; II [*Enn.*, IV-V], 1959; III [*Enn.*, VI, *Addenda* ad I-II, Indices], 1973. *Vid.* además H. R. SCHWYZER, *RE* XXI1, cols. 471-592, FERRATER MORA, *Diccionario*…, IV, págs. 2812-2816, *s.v.*

Jámblico (ca. 245-325) nació en Calcis, de familia acomodada. Fue discípulo del peripatético Anatolio y del neoplatónico Porfirio, con quien mantuvo diferencias irreconciliables, aunque coincidieron en su anticristianismo. Su filosofía se ha caracterizado como una combinación de platonismo con tintes aristotélicos y pitagóricos. Buena parte de su producción se ha perdido, y la única obra conservada íntegramente es *Sobre los misterios egipcios.* Se conservan fragmentos de su *Colección de doctrinas pitagóricas*, así como de diversos opúsculos y comentarios de los diálogos de Platón (J. M. DILLON, *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973). *Vid.* FERRATER MORA, *Diccionario…*, III, págs. 1923-1924, *s. v.* E. Á. RAMOS JURADO, *Jámblico, Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, B. DALSGAARG LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exègete et philosophe*, Aarhus, 1972, *De Jamblique à Proclus*, Entretiens Hardt 21, Ginebra, 1975, G. MAU, *RE* IX 1, cols. 645-649. Sobre el conocimiento de los tratados de Jámblico por Agustín todo son conjeturas, y según D. J. O'MEARA, *Platonopolis*, 2005, Oxford, pág. 151 tal vez fue mayor de lo que parece.

Porfirio (ca. 232-Roma 304 d. C.) era originario de Tiro. Fue discípulo de Longino en Atenas y de Plotino en Roma. Es autor de una biografía de Plotino, así como de la sistematización y publicación de las *Enéadas.* Se le conoce también por la *Isagogé*, introducción al tratado aristotélico sobre las categorías que fue traducida al latín

por Boecio y ejerció gran influencia durante el Medievo. También es autor de un *Contra los cristianos*, del que se conservan fragmentos. *Vid.* R. BEUTLER, *RE* XXII1, cols. 275-313, FERRATER MORA, *Diccionario*…, IV, págs. 2844-2845. Sobre su relación con el pensamiento agustiniano, *vid.* H. DÖRRIE, «Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin», en P. WILPERT-W. P. ECKERT (eds.), *Antike und Orient im Mittelalter Vorträge der Kölner Mediaevistentatungen*, Berlín, 1956-1959, págs. 26-47, que destaca la importancia de Agustín como transmisor del neoplatonismo porfiriano, G.MADEC, «Augustin, disciple et adversaire de Porphyre», *Revue des études augustiniennes* 10 (1964), págs. 365-369, que se centra en las críticas de Agustín a sus doctrinas. *Vid.* además J. J. O'MEARA, *Porphyry's philosophy from Oracles in Augustine*, París, 1959, P. HADOT, «Citations de Porphyre chez Augustin», *Revue des études augustiniennes* 6 (1960), págs. 205-244, E. TESELLE, «Porphyry and Augustine», *Augustinian Studies* 5 (1974), págs. 113-147.

76 Apuleyo de Madaura (125 d. C.-ca. 170-180 d. C), conocido sobre todo por sus *Metamorfosis* o *Asno de Oro,* es también autor de obras retóricas —*Apología* y *Florida*— y filosóficas —*Sobre el dios de Sócrates, Sobre Platón y su doctrina* y *Sobre el mundo*—. Son estas últimas las que mayor interés despiertan en Agustín. *Sobre el dios de Sócrates* es la fuente principal de los capítulos 14, 16, y 20 de este libro, así como de IX 3, IX 6-8 y IX 11-13. Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 681-682 Apuleyo, al igual que Apolonio de Tiana, era considerado en época de Agustín como un mago o taumaturgo que llegó a equipararse a Cristo (*vid.* AGUSTÍN, *Epist*. 102, 32; 137, 13; 138, 18-19). Su origen africano y su carácter de filósofo platónico son otros elementos que explican el interés de Agustín por esta figura. Sin embargo, apenas influyó en *La adivinación diabólica*, hecho que HAGENDAHL explica porque Agustín estudió la obra de Apuleyo justo cuando redactaba los libros VIII y IX de la *Ciudad de Dios*.

77 *Vid. La ciudad de Dios* II 14.

78 *Vid. La ciudad de Dios* IV 26.

79 *Vid. La ciudad de Dios* II 11, 14.

80 En esta exposición Agustín sigue el *Sobre el dios de Sócrates* de Apuleyo, especialmente los capítulos I-XV. Como indica J. TESELLE, «Introduction», en *Apulée. Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, París, 1973, págs. 3-18, esp. 15-16, es la obra antigua conservada que trata más sistemáticamente la demonología pagana. Sobre la misma, *vid.* W. BERNARD, «Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura», *Rheinisches Museum* 137 (1994), págs. 358-373. En *La ciudad de Dios* IX 19 Agustín expone la concepción cristiana sobre los demonios.

81 La consideración de los démones como mediadores parte del *Banquete* de Platón (202D 13-203A 6). Como indica E. R. DODDS, *Pagans and christians in an age of anxiety,* Cambridge, 1965, pág. 37, esta idea, que en principio pudo ser original, en el siglo II d. C. se había convertido en una certeza, y en todas las corrientes del pensamiento (judaica, cristiana, pagana, gnóstica) aparecen de un modo u otro dichos mediadores. Una síntesis sobre la demonología antigua puede verse en J. TESELLE, «Commentaire», en *Apulée. Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, París, 1973, págs. 183-247, esp. 183-201.

82 Como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X...,* pág. 600, n. compl. 56, Agustín coincide con Apuleyo al situar a los demonios en el aire hasta el juicio final, doctrina que aparece también en AGUSTÍN, *Gen. ad litt.*, V 19, 38, *La ciudad de Dios* XIV 3, y apoyada por la Epístola de san Pablo a los efesios (VI 12).

83 *Cf*. *Epinomis* 984-985. Sobre su contenido, *vid.* FESTUGIÈRE, *La révélation*…, t. I, págs. 196-218.

84 Apuleyo atribuye a Platón estas tres categorías de seres superiores en correspondencia con la división tripartita del cosmos, pero, como indica TESELLE, «Commentaire», págs. 203-206, éste en realidad establecía cuatro categorías (dioses, démones, héroes y seres humanos), y en ninguno de sus escritos se vincula su jerarquía al lugar que ocupan en el cosmos. Dicha asociación aparece en *Epinomis* 984 B-985C, obra de alguno de sus discípulos, y en Aristóteles, Frg. 193 ROSE, aunque éstos hablan de cinco especies de seres animados. La tripartición de Apuleyo pertenece a la tradición cosmológica pitagórica.

85 *Cf*. TERTULIANO, *Apologética* 22, que describe al demonio de Sócrates como un espíritu maligno.

86 Sobre el título *Sobre el dios de Sócrates vid.* J. TESELLE, «Commentaire», en *Apulée. Opuscules philosophiques*..., págs. 183-247, esp. 201-203, que considera insostenible la explicación agustiniana y prefiere la

que ofrece P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée,* París, 1908, pág. 258 n. 1, según el cual la doctrina sobre los démones era nueva para la mayor parte de los lectores, cosa que se aprecia en el hecho de que Apuleyo debe explicar el término (*Socr.* VI 133), y en que *deus* se utiliza en latín de manera genérica, englobando a los démones como subespecie. Por otra parte, el término «genio» no se puede aplicar en este caso, ya que en Apuleyo el demon de Sócrates pertenece a la especie de los ángeles guardianes, que no habitan los cuerpos, mientras que el genio designaba al demon-alma, incorporado a la persona.

87 PLATÓN, *Timeo* 32b-c.

88 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* III 125-IV 127.

89 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XIII-XIV. Según PLUTARCO, *Isis* 25, 360D, Platón, siguiendo a Pitágoras, pensaba que las pasiones y los mitos protagonizados por los dioses en realidad pertenecían a los démones. Sin embargo, los primeros testimonios conservados en los que se les atribuye el *páthos* propio de los mortales son los de JENÓCRATES, frg. 23 HEINZE y *Epinomis* 985 a 6. Sobre estas cuestiones, *vid.* J. BEUJEAU, *Apulée. Opuscules philosophiques...,* págs. 227-229.

90 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* VI. La relación de los démones con las prácticas adivinatorias ya aparece establecida en PLATÓN, *Banquete*, 202 d-203 a, y es propia de su papel de mediadores. Sobre estas cuestiones, *vid.* BEUJEAU, *Apulée*…, págs. 215-219, C. ZINTZEN, «Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie», *Rheinisches Museum* 108 (1965), págs. 71-100.

91 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XIII 148. Sobre los cuerpos de los demonios, *vid.* además ORÍGENES, *Sobre los principios*, II 8, TERTULIANO, *Carn.* 25.

92 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates*, VII 136-VIII 140.

93 *Vid.* entre otros CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 4, 7; IV 4, 8-VII, 15, *Del supremo bien y el supremo mal* III 10, 35. Como indican ERNOUT-MEILLET, *s. v. patior*, el término *passio* se utiliza en latín cristiano para traducir el griego *páthos*, tanto en el sentido de pasión de Cristo como con el sentido del clásico *affectus* o movimiento del espíritu, como sucede en este caso. Sin embargo, no observan relación etimológica entre *páthos* y *passio*.

94 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XIII.

95 *Cf*. Mt. 5, 22, Tit. 1, 7.

96 *Cf*. Lc. 6 34-35.

97 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XIV.

98 PLATÓN, *Banquete* 203a; APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* IV; VI.

99 *Cf*. VIRGILIO, *Eneida* VII 338.

100 *Cf*. *La ciudad de Dios* VII 35.

101 VIRGILIO, *Eneida* IV 492-493.

102 VIRGILIO, *Bucólicas* VIII 98.

103 No se conserva el pasaje concreto de Cicerón al que se refiere Agustín. *Vid.* no obstante CICERÓN, *Sobre las leyes* II 7, 18-9, 22, donde resume el contenido y el espíritu de las *Doce tablas*. Sobre la ley que menciona Agustín, *vid.* SÉNECA, *Cuestiones naturales* IV 7, 2, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* XX-VIII 1, 2, SERVIO, *In Buc.* VIII 9.

104 Se trata de la *Apología*, discurso en el que se defiende ante el procónsul de África, Claudio Máximo, en un proceso incoado por los parientes de su esposa Pudentila, una viuda rica a la que supuestamente había seducido mediante tales artes.

105 Sobre la función de los demonios como seres intermedios, *vid.* entre otros APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* VII, JÁMBLICO*, Sobre los misterios egipcios* I 5.

106 *Cf*. *La ciudad de Dios* VIII 18.

107 Hermes Trismegisto (el tres veces grande) es producto del sincretismo entre el dios Egipcio Tot y el griego Hermes. Dicho sincretismo aparece atestiguado ya en HERÓDOTO II 138. Esta identificación temprana se

debe a las coincidencias de funciones entre ambas divinidades, pues Tot era patrón de los escribas, creador de la escritura y dios de la sabiduría, mientras que Mercurio estaba asociado a la palabra. En cuanto al apelativo de *Trismégistos*, procede de la traducción al griego del título de Tot a ā aā «grandísimo» mediante el superlativo *mégistos* repetido tres veces y finalmente abreviado mediante el prefijo *tris*-. Con el influjo de la cultura egipcia que se produjo en el helenismo, en torno a la primera mitad del siglo II a. C. empiezan a hallarse testimonios de literatura hermética en lengua griega, en un principio traducciones de textos egipcios de carácter mágico y astrológico, a las que van añadiéndose obras de carácter filosófico-religioso que combinan elementos procedentes de la mitología egipcia y del pensamiento helénico. A esta vertiente culta del hermetismo pertenecen los 17 tratados del *Corpus Hermeticum,* el *Asclepio*, los 29 extractos de Estobeo, fragmentos diseminados en otro tipo de obras, tres textos en copto del códice VI de Nag Hamadi, y la traducción al armenio de unas *Definiciones de Hermes Trismegisto a Asclepio*. Sobre la génesis y contenido de estos textos, *vid.* X. RENAU NEBOT, «Introducción», en *Textos herméticos*,Madrid, 1999, págs. 7-61.

108 El *Asclepio* es el título que recibe la traducción latina del *Lógos téleios* o *Discurso perfecto*, que se ha transmitido junto con las obras filosóficas de Apuleyo, aunque su autoría es discutida. El original era conocido todavía en el siglo IV d. C. En la actualidad solamente se conserva la plegaria final a partir del papiro mágico Mimaut, así como algunas citas indirectas, resúmenes y algunos pasajes citados y traducidos por Lactancio. Agustín cita literalmente la traducción latina. Sobre la importancia de las citas agustinianas para la historia del texto del *Asclepio* y otras cuestiones de interés, *vid.* A. D. NOCK-A. J. FESTUGIÈRE, «Introduzione all' Asclepio», en *Corpus hermeticum: testo greco, latino e copto /* edizione e commento di A. D. NOCK A.-J. FESTUGIÈRE; edizione dei testi ermetici copti e commento di I. RAMELLI; a cura di I. RAMELLI, Milán, 2005 (=A. D. NOCK-A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, 4 vols., París, 1945-1954). *Vid.* además BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 601-602, n. compl. 57.

109 *Asclepio* 23.

110 *Asclepio* 23.

111 *Vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 312-313, n. 1. Sobre las formas de adivinación en Egipto remite al ya clásico F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruselas, 1937.

112 *Asclepio* 24. *Vid.* además NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus hermeticum*..., págs. 616-617, n. 202.

113 El texto del *Asclepio* (ca. 24-26) recoge una predicción que se inserta dentro de la tradición del género apocalíptico egipcio, y que se remonta a textos tan antiguos como el *Apocalipsis de Neferty*, en torno al año 2000 a. C. Éstos presentan una serie de tópicos que se repiten en el *Asclepio*, como el abandono de la humanidad por parte de los dioses, que retornan al cielo, desprecio por la religión, invasiones externas, caos y muerte. Sin embargo, a todo ello seguirá una restauración del orden anterior. *Vid.* NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, pág. 617, n. 201, X. RENAU NEBOT, *Textos herméticos*, Madrid, 1999, pág. 460, n. 49, con abundante bibliografía. Sobre esta predicción, *vid.* además *La ciudad de Dios* VIII 26, donde Agustín también asimila la profecía al advenimiento de los tiempos cristianos.

114 Rom. I 21-23.

115 Psalm. 48, 13.

116 Ierem. 16, 20.

117 Zach. 13, 2.

118 Sigo la lectura *manufacta* de la 4ª edición de Teubner de DOMBART-KALB (Stuttgart, 1981), en lugar del *manufactu* del *Corpus Christianorum*.

119 Esai. 19, 1.

120 Lc. 2, 22-40. Se trata del episodio de la presentación de Jesús en el templo a los ocho días de nacer, donde Simeón y Ana, dos personas piadosas que habían recibido revelaciones del Espíritu Santo, lo reconocieron como mesías.

121 Lc. 1, 42. Isabel es la prima de la Virgen María.

122 Mt. 16, 16. *Cf*. Lc. 2, 25-32, 1, 41-55.

123 Mt. 8, 29.

124 *Cf*. Ephes. 4, 14.

125 *Asclepio* 37. Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 603-605, n. compl. 60, Agustín alude a una creencia extendida entre los paganos, como Apuleyo, de que es posible encadenar a los demonios a estatuas. Atenágoras, *Legación* XXVI-XXVII dice que los demonios actúan en ciertas estatuas erigidas en su honor. RENAU NEBOT, *Textos herméticos*, págs. 483-484, n. 81, cita algunos textos en los que se describen procedimientos teúrgicos para la elaboración de receptáculos para cada clase de divinidad mediante diversas sustancias, como JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, V 23 o determinados papiros mágicos (*PGM* IV 1840, V 370). *Vid.* además NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, págs. 634-635, n. 313.

126 Psalm. 95, 1.

127 I Petr. 2, 5.

128 Psalm. 114, 5.

129 I Cor. 10, 20.

130 Psalm. 95, 1-5.

131 Ierem. 16, 20.

132 *Cf*. *La ciudad de Dios* IX 23.

133 Estos cuatro tipos de ángeles son los que menciona san Pablo en la Epístola a los colosenses (I 16). En la dirigida a los efesios sitúa a Cristo a la derecha del Padre «por encima de todo principado, potestad, poder y dominación» (I 21). Las escrituras mencionan otras tipologías, como los querubines o los arcángeles. La primera categorización sistemática y detallada de los ángeles aparece en *Sobre la jerarquía celestial*, obra atribuida a Dionisio Areopagita, aunque en realidad pertenece a un autor anónimo bizantino de los siglos V-VI d. C. En dicha obra se establecen tres órdenes: el primero, compuesto por serafines, querubines y tronos, el segundo por dominaciones, virtudes y potestades, el tercero por principados, arcángeles y ángeles. Tomás de Aquino se inspira en ella en la *Suma Teológica* I 108.

134 *Asclepio* 24. *Vid.* además *La ciudad de Dios* VIII 23.

135 VARRÓN, frg. 210 CARDAUNS, *cf*. TERTULIANO, *Spect*. VI 3-4. El término *manes*, por el que se designa a las almas de los difuntos en general, tiene un sentido eufemístico, «buenos», que hace difícil caracterizarlos con exactitud. Fueron también identificados con los démones. Recibían culto dentro del ámbito familiar a base de sencillas ofrendas. Sus festividades, las Parentales, se celebraban del 13 al 21 de febrero. *Vid.* VARRÓN, *Lengua latina* VI 2, 9, 61, OVIDIO, *Fastos* II 533-547, APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XV, AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 11, J. P. JACOBSEN, *Les Manes*, París, 1924, CONTRERAS-RAMOS-RICO, *Diccionario…,* Madrid, 1992*, s. v.*

136 *Asclepio* 24.

137 *Asclepio* 37. Citado en *La ciudad de Dios* VIII 24. *Vid.* nota al texto.

138 A pesar de que W. SCOTT, *Hermetica. Part 3: the ancient Latin and Greek writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Oxford, 1926, pág. 234 sitúa la Costa de los cocodrilos en Arsinoe-Cocodrilópolis de Fayum o en sus alrededores, en BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…*, pág. 332 n. 1 como en NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, pág. 635 n. 317 se indica que no debe buscarse una localización precisa.

139 *Asclepio* 37.

140 *Asclepio* 37.

141 Se trata de una de las varias ciudades que reciben el nombre de Hermópolis en Egipto, que, como se indica en NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum…*, pág. 535 n. 321, resulta difícil de especificar.

142 *Asclepio* 37. Sobre los beneficios de Isis, *vid.* NOCK-FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum…*, págs. 635-636, n. 322.

143 *Asclepio* 37. RENAU NEBOT, *Textos herméticos…*, págs. 486-487 n. 85, interpreta esta divinización en el sentido de que el animal constituye una imagen animada del dios frente a las estatuas o imágenes inanimadas,

basándose en el testimonio de PLUTARCO, *Isis* 43, 368c y PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* IV 9. En *Corpus hermeticum*…, pág. 636 n. se indica que estos ritos se aplicaban a Apis y Mnevis y consistían en una divinización *(consecratio)* en vida y en una apoteosis tras la muerte, en la que se asimilan a Osiris. RENAU NEBOT, *ibid*., señala la existencia de cuatro ciudades egipcias con nombres de animales: Cocodrilópolis, Licópolis, Oxirrinco y Cinópolis.

144 *Cf*. AGUSTÍN, *Confesiones* IX 6, 14, *Epist*. 88, 3. Según JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1170, n. 1 (pág. 337), el tema de los exorcismos sobre tumbas de mártires es un lugar común en la literatura hagiográfica.

145 Como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X…,* págs. 606-607, n. compl. 63, esta costumbre debe ponerse en relación con los ritos de las Parentales paganas, que se celebraban entre el 13 y el 21 de febrero, y en las que cada familia celebraba una comida en honor de sus difuntos. De ahí deriva el *refrigerium* que los cristianos celebraban en las tumbas de los mártires, costumbre muy extendida en el África del siglo IV, de la que participaba Mónica, la madre de Agustín, pero prohibida por Ambrosio (*vid.* AGUSTÍN, *Confesiones* VI 2, 2).

146 *Cf*. *La ciudad de Dios* VIII 5, XII 10.

LIBRO IX

SUMARIO

1. A qué punto ha llegado la discusión previa y qué queda por debatir sobre la cuestión.
2. Si entre los demonios, que son inferiores a los dioses, existen algunos buenos bajo cuya protección puede el alma humana alcanzar la verdadera felicidad.
3. Qué cualidades atribuye Apuleyo a los demonios, a los cuales, aunque no priva de razón, no asigna virtud alguna.
4. Opinión de los peripatéticos y estoicos sobre las perturbaciones que sobrevienen al espíritu.
5. Las pasiones que afligen los espíritus cristianos no arrastran al vicio, sino que ejercitan la virtud.
6. Qué pasiones, según declara Apuleyo, perturban a los demonios, por cuya mediación asegura que los seres humanos reciben apoyo ante los dioses.
7. Los platónicos afirman que los dioses han sido difamados en las ficciones de los poetas mediante la confrontación de sus pasiones contradictorias, dado que este papel es propio de los demonios, no de los dioses.
8. Definición de Apuleyo de los dioses celestes, los demonios aéreos y los seres humanos terrenos.
9. Si el ser humano puede procurarse la amistad de los dioses mediante la intercesión de los demonios.
10. Según la opinión de Plotino, los seres humanos en su cuerpo mortal son menos desgraciados que los demonios en el suyo eterno.
11. Sobre la opinión de los platónicos por la que consideran que los demonios son las almas humanas tras abandonar los cuerpos.
12. Sobre las tres cualidades contrarias con las que los platónicos distinguen la naturaleza de los demonios y de los seres humanos.
13. Cómo los demonios, si no son felices como los dioses ni desgraciados como los seres humanos, pueden ser mediadores entre una y otra parte sin tener nada en común con ninguna.
14. Si los seres humanos, aun siendo mortales, pueden ser dichosos gozando de una verdadera felicidad.
15. Sobre el mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús.
16. Si los platónicos describieron correctamente a los dioses celestes, que, rechazando el contagio terreno, no se mezclan con los seres humanos, que necesitan la ayuda de los demonios para alcanzar la amistad de los dioses.
17. Para alcanzar la vida feliz, que reside en la participación del sumo bien, el ser humano no necesita de un mediador tal como un demonio, sino tal cual es únicamente Cristo.
18. La falacia de los demonios, mientras promete con su intercesión el camino hacia Dios, se esfuerza por apartar a los seres humanos de la verdad.
19. El término demonio ya no se aplica en el buen sentido ni entre sus adoradores.
20. Sobre la clase de conocimiento que hace soberbios a los demonios.
21. Hasta qué punto quiso el Señor darse a conocer a los demonios.
22. Cuál es la diferencia entre el conocimiento de los demonios y el conocimiento de los ángeles santos.
23. El nombre de dioses se aplica falsamente a los dioses de los gentiles, nombre que sin embargo, según la autoridad de las sagradas escrituras, es común a los ángeles santos y a los hombres justos.

Algunos han sostenido la opinión de que hay dioses buenos y malos; otros, en cambio, que tienen mejor concepto de los dioses, les atribuyeron tanto honor y alabanza que no se atrevieron a considerar malo a ningún dios. Pero aquellos que afirmaron que había unos dioses buenos y otros malos[1], aplicaron también a los demonios el nombre de dioses, e incluso, aunque más raramente, a los dioses el de demonios, tal como reconocen que el propio Júpiter, que pretenden que es el rey y príncipe de los restantes, fue llamado demonio por Homero[2]. Por su parte, quienes afirman que todos los dioses sólo pueden ser buenos y muy superiores a aquellos hombres a los que se tiene por buenos, se ven en buena lógica influidos por las acciones de los demonios, que no pueden negar, y en la idea de que éstas en absoluto podían ser realizadas por los dioses, a todos los cuales tienen por buenos, se ven obligados a admitir la diferencia entre dioses y demonios, de manera que creen propio de los demonios, y no de los dioses, todo aquello que con razón les desagrada en sus obras y pasiones depravadas, con las cuales los espíritus ocultos manifiestan su poder. Pero consideran que esos mismos demonios se hallan situados en posición intermedia entre seres humanos y dioses para llevar desde aquí los votos de los primeros y traer de allí los favores de los segundos, de tal modo que ningún dios tenga contacto con los hombres. Ésta es la opinión de los platónicos, los más eminentes y reputados entre los filósofos, con los cuales, por ser los mejores, fue grato examinar la cuestión de si el culto de muchos dioses resulta provechoso para alcanzar la vida feliz que ha de venir después de la muerte. En el libro anterior planteamos cómo los demonios, que gozan con cosas tales que los hombres buenos y prudentes desprecian y condenan, es decir, las ficciones sacrílegas, vergonzosas y criminales de los poetas, no sobre un hombre cualquiera, sino sobre los propios dioses, y la violencia criminal y punible de las artes mágicas, podrían como los más cercanos y más amigos de los dioses buenos conciliarlos con los hombres buenos, y ha quedado confirmado que no pueden hacerlo bajo ningún concepto.

2

Así pues, este libro, tal como prometimos al final del anterior, habrá de contener la discusión sobre la diferencia (si pretenden que la hay), no entre los propios dioses, a todos los cuales llaman buenos, ni sobre la diferencia entre dioses y demonios, a los primeros de los cuales separan de los seres humanos a una gran distancia y a los segundos los sitúan entre dioses y hombres, sino sobre la diferencia entre los propios demonios, cosa que atañe a la presente discusión. En efecto, entre la mayoría resulta habitual llamar a unos demonios buenos y a otros malos. Sea ésta la opinión de los platónicos, sea de otros cualesquiera, de ningún modo debe obviarse su discusión, para que nadie piense que tiene que seguir a los demonios supuestamente buenos, en su deseo y afán de congraciarse con ellos en su calidad de mediadores con los dioses, a todos los cuales considera buenos, a fin de poder estar supuestamente a su lado después de la

muerte. Pues atrapado y engañado por la falacia de los espíritus malignos, se habrá de alejar totalmente del Dios verdadero, único con el cual, único en el cual y único por el cual el alma humana, es decir, la racional e intelectual, es feliz.

3

¿Cuál es, pues, la diferencia entre los demonios buenos y los malos? Ciertamente el platónico Apuleyo, al disertar sobre éstos de forma general y al hablar con tanto detalle sobre sus cuerpos aéreos, calló sobre las virtudes de sus espíritus, de las que estarían dotados si fueran buenos. Así pues calló la causa de su felicidad, pero no pudo callar la prueba de su desgracia, al confesar que su mente, en virtud de la cual sostuvo que eran racionales, ni siquiera se hallaba impregnada y armada de virtud para no ceder en absoluto ante las pasiones irracionales del espíritu, sino que ella misma también, como es habitual en las mentes necias, de alguna forma se veía agitada por procelosas perturbaciones. En efecto, sobre este asunto se expresó con estas palabras: «A partir de esta categoría de demonios, dice, suelen los poetas, sin apartarse de la verdad, inventar unos dioses enemigos o partidarios de algunos hombres; a unos los favorecen y les traen prosperidad, a otros, por el contrario, les muestran hostilidad y les causan perjuicio. Así pues, se compadecen y se indignan, se atormentan y sienten alegría, y soportan todas las facetas del espíritu humano, son zarandeados a merced de todo el oleaje de los pensamientos con idéntico movimiento del corazón y la misma agitación de la mente. Todas estas perturbaciones y tempestades se hallan desterradas lejos de la tranquilidad de los dioses celestes[3]». ¿Acaso estas palabras albergan alguna duda de que hubiera afirmado que no sólo algunas partes inferiores de los espíritus, sino también las propias mentes de los demonios que los convierten en seres racionales, son perturbadas como un mar proceloso por la tempestad de las pasiones? De modo que ni siquiera merecen compararse con los hombres sabios que resisten con mente serena las perturbaciones del espíritu, a las que no es inmune la debilidad humana, incluso cuando las soportan por la condición de esta vida, sin ceder ante ellas para aprobar o hacer algo que se aparte del camino de la sabiduría y de la ley de la justicia, pero semejantes a los necios e injustos mortales no en sus cuerpos, sino en sus costumbres (para no decir peores, por ser más viejos e incurables mediante un justo castigo), se agitan en el oleaje de su propia mente, según la expresión de Apuleyo, y no se apoyan por ninguna parte de su espíritu en la verdad y la virtud, por medio de las cuales se lucha contra las pasiones turbulentas y depravadas.

4

Dos son las opiniones de los filósofos sobre estos movimientos del espíritu, que los griegos llaman πάθη, algunos de los nuestros, como Cicerón, perturbaciones[4], otros disposiciones o afectos[5], algunos en cambio, como éste[6], pasiones, que traduce con mayor propiedad el término griego. Algunos filósofos afirman que estas perturbaciones, disposiciones o pasiones también afectan al sabio, pero moderadas y sometidas a la razón, de modo que el dominio de la mente les impone en cierto modo unas leyes que las contengan en la necesaria moderación. Ésta es la opinión de los platónicos o aristotélicos, pues Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, fue discípulo de Platón. En cambio, otros como los estoicos no aceptan en modo alguno que tales pasiones afecten al sabio. Por otra parte, Cicerón en sus libros *Del supremo bien y del supremo mal*[7] demuestra que éstos, es decir, los estoicos, discrepan con los platónicos o peripatéticos en las palabras más que en los hechos[8], pues los estoicos prefieren no hablar de bienes, sino de ventajas físicas y externas[9], porque pretenden que no existe ningún bien propio del ser humano salvo la virtud, concebida como arte de vivir bien que no se halla salvo en el espíritu. A aquéllos, en cambio, éstos también los llaman bienes simplemente siguiendo el uso de la lengua común, pero comparados con la virtud por la que se vive rectamente son pequeños e insignificantes. De esto resulta que, los llamen como los llamen unos u otros, ya bienes, ya ventajas, sin embargo los valoran con una estimación semejante, y en esta cuestión los estoicos sólo se complacen en la innovación terminológica. Por consiguiente, me parece que también en este caso, cuando se plantea si al sabio le afectan las pasiones del espíritu o si es ajeno a ellas[10], éstos crean una controversia más sobre las palabras que sobre los conceptos[11]. Pienso, pues, que la opinión de éstos en nada difiere de la de platónicos y peripatéticos en cuanto atañe a la esencia de las cosas, no en cuanto al sonido de las palabras[12].

Así pues, para omitir otros argumentos con que demostrar esta idea, a fin de no resultar prolijo, señalaré uno que resulta evidentísimo. En los libros que reciben el título de *Noches Áticas*, Aulo Gelio, varón de elegantísima expresión y grandes conocimientos de diversa procedencia, escribe que en cierta ocasión navegó con un famoso filósofo estoico[13]. Este filósofo, tal como cuenta Aulo Gelio de forma extensa y prolija, y cuyo relato yo recordaré brevemente, al verse sacudido aquel navío con gran peligro por un cielo y un mar terribles, se puso pálido de terror. Esto fue advertido por los presentes, que con gran curiosidad observaban, aun en la proximidad de la muerte, si el espíritu del filósofo se perturbaba o no. Después, pasada la tempestad, a continuación, cuando la seguridad dio ocasión de charlar o incluso de bromear, uno de los que viajaban en aquella nave, un rico asiático disoluto le reprende en son de burla por haberse asustado y palidecido, mientras él permaneció animoso en aquel desastre que les amenazaba. Por su parte, el filósofo trajo a colación la respuesta del socrático Aristipo[14] que, habiendo escuchado en una situación similar idénticas palabras de un personaje semejante, le respondió que era lógico que no hubiera sentido angustia por el alma de un desvergonzadísimo bribón, pero que él había debido sentir temor por el alma de Aristipo.

Frustrado aquel rico con aquella respuesta, Aulo Gelio preguntó después al filósofo, no con la intención de hostigarle, sino para aprender, cuál era el motivo de su pavor. Éste, a fin de ilustrar a un hombre realmente encendido por el deseo de saber, sacó al punto de su pequeño fardo el libro del estoico Epicteto[15] en el cual se hallan recogidos los textos que concuerdan con los principios de Zenón[16] y de Crisipo[17], que, según nuestro conocimiento, fueron los fundadores del estoicismo. En ese libro Gelio dice haber leído que los estoicos sostenían que las percepciones del espíritu a las que llaman representaciones y que no depende de nosotros que se le presenten al espíritu y en qué momento, cuando proceden de sucesos terribles y formidables, necesariamente también influyen en el espíritu del sabio, de tal modo que por un instante o bien se espante de miedo o bien se encoja de tristeza, como si estas pasiones se anticipasen a la función de la mente y la razón, y no por ello sin embargo se genera en su mente la idea del mal ni se aprueban y se les consienten estas pasiones. En efecto, pretenden que esto se halla bajo su control, y consideran que en ello se distinguen el espíritu del sabio y el del necio, en que el espíritu del necio cede ante las mismas pasiones y aplica a ello el asentimiento de su mente, y en cambio el del sabio, aunque las soporte inevitablemente, sin embargo conserva una opinión verdadera y estable con mente inquebrantable sobre aquello que debe desear o rechazar racionalmente. He expuesto como me ha sido posible, no ciertamente de forma más elocuente que Aulo Gelio, pero sin duda más brevemente y, en mi opinión, con mayor claridad, lo que él recuerda haber leído en el libro de Epicteto que aquél dijo y pensó conforme a los principios de los estoicos.

Si las cosas son así, o bien no existe diferencia, o bien es mínima, entre la opinión de los estoicos y la del resto de los filósofos sobre las pasiones y las perturbaciones del espíritu. En efecto, unos y otros apartan la mente y la razón del sabio de su dominio. Y tal vez los estoicos afirman que éstas no influyen en el sabio por lo siguiente, porque en ningún momento nublan con error alguno ni arruinan con el oprobio la sabiduría que le hace sabio. Sin embargo, sobrevienen al espíritu del sabio sin afectar la serenidad de la sabiduría a causa de lo que denominan ventajas o inconvenientes, aunque rechacen llamarlas bienes o males[18]. Pues sin duda, si aquel filósofo no otorgara ningún valor a aquellos bienes que pensaba que iba a perder en el naufragio, como esta vida y la salud del cuerpo, no temería aquel peligro hasta el punto de verse traicionado por la evidencia de su palidez. Podía sin embargo soportar aquella conmoción y mantener firme en su mente la convicción de que aquella vida y salud del cuerpo, cuya pérdida amenazaba la furia de la tempestad, no son bienes que hacen buenos a quienes los poseen, como hace la justicia. Por otra parte, el hecho de que, como dicen, éstos no deben llamarse bienes, sino ventajas, ha de atribuirse a la disputa terminológica, no al análisis de los conceptos. Pues, ¿qué importa si se llaman con más propiedad bienes o ventajas, en tanto que, sin embargo, el estoico se aterroriza y palidece no menos que el peripatético ante la idea de verse privado de ellos, sin darles el mismo nombre, pero atribuyéndoles el mismo valor? Ambos sin duda, si al ver peligrar estos bienes o ventajas se vieran empujados a la infamia y al crimen, sin poder conservarlos de otro modo, aseguran que preferirían perder lo que mantiene a salvo e incólume la naturaleza del cuerpo que cometer acciones

que violen la ley. Así, la mente en la que permanece firme esta convicción no permite que en ella prevalezca perturbación alguna en contra de la razón, aunque alcance las partes inferiores del espíritu; es más, ella misma las domina y ejerce el imperio de la virtud no consintiéndolas y, aún mejor, resistiéndolas. Tal describe también Virgilio a Eneas cuando dice:

«La mente permanece inconmovible, las lágrimas se deslizan en vano[19]».

5

No es necesario ahora mostrar de forma detallada y diligente qué enseña sobre estas pasiones la divina escritura, en la que está contenida la erudición cristiana. Lo cierto es que aquélla somete la propia mente a Dios para que la gobierne y ayude, y las pasiones a la mente para que las modere y refrene, de modo que se encaminen a la práctica de la justicia. Además en nuestra doctrina no se cuestiona tanto si el espíritu piadoso se enoja, sino por qué se enoja[20], ni si está triste, sino por qué está triste[21], ni si teme, sino qué teme[22]. En efecto, el enojarse con el pecador a fin de que se corrija, el entristecerse por el afligido para que se libere, el sentir temor por el que se pone a prueba para que no perezca, no sé si alguien en su sano juicio puede censurarlo. Pues también es habitual en los estoicos incriminar la misericordia[23], pero cuánto más honestamente aquel estoico se siente perturbado por la misericordia de liberar a un ser humano que por el temor al naufragio. Mucho mejor, con más humanidad y de forma más adecuada a los sentimientos de los piadosos habló Cicerón en su alabanza de César cuando dice: «Ninguna entre tus virtudes es más admirable ni mas grata que la misericordia[24]». Pues ¿qué es la misericordia sino una forma de compasión[25] por la desgracia ajena en nuestro corazón, por la que sin duda nos vemos impulsados a prestar nuestra ayuda, si nos es posible? Este movimiento se halla al servicio de la razón cuando la misericordia se ofrece de manera que se preserve la justicia, ya cuando se ayuda a un indigente, ya cuando se perdona a un arrepentido. Cicerón, reconocido orador, no dudó en llamar a ésta virtud, mientras que a los estoicos no les avergüenza contarla entre los vicios. Éstos, sin embargo, como enseña el libro de Epicteto, ilustrísimo estoico, a partir de los principios de Zenón y de Crisipo, que lideraron esta escuela, admiten pasiones de esta índole en el espíritu del sabio, al que quisieron libre de todos los vicios[26]. De donde se concluye que no consideran estas mismas pasiones vicios cuando le sobrevienen al filósofo, de manera que no tengan ningún poder contra la virtud de la mente y la razón, y que es una sola e idéntica la opinión de los peripatéticos o también platónicos y la de los propios estoicos, pero, como señala Tulio[27], la controversia terminológica desde hace largo tiempo atormenta a unos grieguecillos más ávidos de disputa que de la verdad. Pero todavía puede plantearse con todo derecho si corresponde a la flaqueza de esta vida presente

sufrir tales afectos incluso en algunas buenas acciones, pero los ángeles santos castigan sin ira a los que reciben para ser castigados por la ley eterna de Dios, ayudan a los desgraciados sin compadecerse de su desgracia y socorren sin temor a aquellos a quienes aman si se encuentran en peligro. Y, sin embargo, los nombres de estas pasiones por la costumbre del lenguaje humano también se aplican respecto a ellos por cierta semejanza con sus obras, no por la debilidad de sus afectos, así como según las escrituras el mismo Dios se enoja y, sin embargo, no sufre la perturbación de pasión alguna. Ciertamente, esta expresión menciona el efecto de la venganza, no la afección turbulenta de la misma[28].

6

Aplazada de momento la cuestión sobre los ángeles santos, veamos de qué modo dicen los platónicos que los demonios, situados en posición intermedia entre los dioses y los seres humanos, son zarandeados en medio de estas tempestades de las pasiones. Pues si los demonios soportasen movimientos tales con una mente libre de aquéllas y con dominio sobre las mismas, Apuleyo no hubiera dicho que éstos «son zarandeados a merced de todo el oleaje de los pensamientos con idéntico movimiento del corazón y la misma agitación de la mente[29]». Así pues, su propia mente, es decir, la parte superior del espíritu que los hace racionales, en la cual la virtud y la sabiduría, si es que existe alguna en ellos, dominaría las turbulentas pasiones de las partes inferiores del espíritu para gobernarlas y moderarlas; su propia mente, digo, como este platónico admite, es sacudida en el mar de las perturbaciones. Por consiguiente, la mente de los demonios se halla sometida a las pasiones de la lujuria, del temor, la ira y otras similares. Así pues, ¿qué parte hay en ellos libre y en posesión de la sabiduría por la que agradan a los dioses e impulsan a los seres humanos a la imitación de sus buenas costumbres, porque su mente, sometida y oprimida por los vicios de las pasiones, dirige al engaño y el fraude todo lo que la naturaleza le ha dado de razón con un ímpetu tanto mayor cuanto más poseída se halla por el ansia de causar perjuicio?

7

Y si alguien dice que aquellos demonios a los que los poetas, sin apartarse de la verdad, representan como enemigos y partidarios de algunos hombres no constituyen todo su número, sino el de los malvados (pues Apuleyo afirma que éstos son zarandeados a merced de todo el oleaje de los pensamientos en el mar de la mente[30]): ¿Cómo podríamos entenderlo cuando al afirmarlo estaba describiendo la posición intermedia por sus cuerpos aéreos entre los dioses y los seres humanos no de algunos

demonios, es decir, de los malos, sino de todos ellos? Dice que en esto consiste la invención de los poetas: en crear dioses sacados del conjunto de estos demonios, imponerles nombres de dioses y repartirlos como amigos y enemigos entre los hombres que les parece con la licencia impune de un poema inventado, cuando afirma que los dioses están alejados de estas costumbres de los demonios por su posición celeste y por el poder de su felicidad. Ésta es, pues, la ficción de los poetas: llamar dioses a los que no son dioses y hacerlos luchar entre sí bajo la denominación de dioses a causa de los hombres a los que aman u odian por afán de partidismo[31]. Pero afirma sin apartarse de la verdad que esto es una ficción, puesto que, aunque se llame con nombres de dioses a los que no son dioses, sin embargo se les describe como demonios, tal como son. Para concluir, dice que de tal índole era aquella Minerva homérica «que intervino en medio de las asambleas de los griegos para contener a Aquiles[32]». Pretende, pues, que aquella Minerva es una ficción poética, porque a Minerva la considera una diosa y la sitúa entre los dioses, a los que cree en su totalidad buenos y felices, en la elevada morada celeste, lejos del trato con los mortales. Pero el que hubiera un demonio favorable a los griegos y contrario a los troyanos, así como existía otro protector de los troyanos contra los griegos, al que el mismo poeta recuerda con el nombre de Venus o de Marte, dioses que Apuleyo sitúa en moradas celestes sin llevar a cabo tales acciones, y que dichos demonios hubieran luchado entre sí por estos a los que amaban contra aquellos a los que odiaban, esto, según ha confesado, lo dijeron los poetas sin apartarse de la verdad. Lo cierto es que tales afirmaciones las realizaron sobre aquellos de los que se tiene constancia de que son zarandeados a merced de todo el oleaje de los pensamientos con idéntico movimiento del corazón y agitación de la mente similar a la de los seres humanos, de modo que puedan ejercitar amores y odios a favor de unos y en contra de otros no según la justicia, sino según su afán partidista, como el público, similar a ellos, respecto a los cazadores y aurigas[33]. En efecto, parece que el filósofo platónico ha procurado que, cuando los poetas cantaban estas acciones, se creyese que fueron realizadas no por los demonios intermedios, sino por los propios dioses, cuyos nombres les aplican dichos poetas en sus ficciones[34].

8

¿Qué? ¿Se debe tener algo en cuenta aquella misma definición de demonios (donde sin duda en su caracterización abarca a todos ellos), según la cual los demonios son seres animados por el género, pasivos por el espíritu, racionales por la mente, aéreos por el cuerpo, eternos por el tiempo[35]? Entre las cinco características mencionadas no incluye nada en absoluto que los demonios parezcan tener en común al menos con los hombres buenos que no se encuentre en los malos. Pues, cuando incluye a los propios seres humanos describiéndolos más extensamente, tratando de ellos en su lugar como seres

inferiores y terrenales, tras haber hablado anteriormente sobre los dioses celestes, de modo que, una vez tratadas las dos partes extremas, la superior y la inferior, habla en tercer lugar sobre los demonios intermedios, dice: «Así pues, los seres humanos habitan la tierra dotados de raciocinio, teniendo la capacidad del lenguaje, con almas inmortales, miembros moribundos, mentes volubles e inquietas, cuerpos embrutecidos y obstinados, costumbres dispares, errores semejantes, audacia porfiada, esperanza pertinaz, esfuerzo vano, fortuna inestable, mortales individualmente, eternos sin embargo en el conjunto de todo su linaje, por contra mudables por la sucesión de las generaciones, volátiles en el tiempo, de sabiduría tarda, muerte rápida, vida quejumbrosa[36]». Al enumerar éste tantas características que pertenecen a muchísimos hombres, ¿acaso calló también lo que sabía propio de unos pocos cuando dice «de tarda sabiduría»? Y, de haberlo omitido, en modo alguno hubiese delimitado correctamente al género humano con todo el esmerado celo de su descripción. Pero, al hacer valer la excelencia de los dioses, afirmó que en ellos sobresalía aquella felicidad que aspiran alcanzar los seres humanos por medio de la sabiduría. Igualmente, si quisiera hacer entender que existen algunos demonios buenos, incluiría también en su descripción algún elemento a partir del cual se pudiera pensar que éstos tenían en común o bien con los dioses alguna parte de su felicidad o bien con los hombres una clase de sabiduría. Pero en realidad no recuerda ninguna cualidad en ellos que distinga a los buenos de los malos. Aunque igualmente se abstuvo de mencionar con excesiva libertad su malicia, para no ofender no tanto a estos mismos como a sus adoradores, a quienes se dirigía, no obstante sugirió a los hombres inteligentes cuál debía ser su forma de pensar sobre ellos, puesto que separó totalmente a los dioses, que pretendió que se considerasen buenos y felices todos ellos, de las pasiones y, como él mismo dice, de las perturbaciones de aquéllos, uniéndolos a ellos únicamente por la eternidad de sus cuerpos, pero dejó ver de forma clarísima que los demonios en cuanto al espíritu son similares no a los dioses, sino a los seres humanos. Y dicha semejanza no se da por la virtud de la sabiduría, de la cual también los seres humanos pueden ser partícipes, sino por la perturbación de las pasiones, que domina a los necios y malvados, pero que es dominada por los sabios y buenos de tal modo que prefieren no tenerla a vencerla. En efecto, si quisiera hacer entender que los demonios tienen en común con los dioses no la eternidad de los cuerpos, sino la de los espíritus, no excluiría en modo alguno a los seres humanos de la participación en esta cualidad, porque como platónico piensa sin lugar a dudas que también éstos gozan de espíritus eternos. Por ello, al describir esta clase de seres dijo que los hombres tienen alma inmortal y miembros mortales. Y, por este motivo, si los seres humanos no tienen en común con los dioses la eternidad porque son mortales respecto al cuerpo, los demonios la tienen, pues, porque son inmortales respecto al cuerpo.

Por consiguiente, ¿cuál es la naturaleza de los mediadores entre los seres humanos y los dioses a través de los cuales los hombres puedan solicitar la amistad de los dioses, y que tienen en común con los hombres lo peor, que es lo mejor en un ser animado, es decir, el espíritu, pero tienen en común con los dioses lo mejor, que es lo peor en un ser animado, es decir, el cuerpo? En efecto, el ser animado, es decir, el animal, consta de cuerpo y alma, de los cuales el alma es indudablemente mejor que el cuerpo, aunque inclinada al vicio y débil, es ciertamente mejor incluso que el cuerpo más sano y vigoroso. Pues su naturaleza más excelente no cede su preeminencia a la del cuerpo ni lastrada por sus vicios, así como se considera de más valor el oro, aunque impuro, que la plata o el plomo, aunque purísimos. Asimismo esos mediadores entre los dioses y los hombres, a través de cuya posición intermedia se unen los asuntos humanos con los divinos, tienen en común con los dioses el cuerpo eterno, pero con los hombres el espíritu vicioso. Como si la religión por la que pretenden que se unan los seres humanos a los dioses por medio de los demonios estuviera basada en el cuerpo, no en el espíritu. En definitiva, ¿qué maldad o castigo dejó suspendidos, por decirlo de algún modo, cabeza abajo a estos mediadores falsos y engañosos para que tuvieran en común la parte inferior de un ser animado, es decir, el cuerpo, con los seres superiores, pero la superior, es decir, el espíritu, con los inferiores y, para que fueran desgraciados al estar unidos a los dioses celestes en la parte servil, pero con los hombres terrestres por la parte dominante? Lo cierto es que el cuerpo es esclavo, como también dice Salustio: «Hacemos uso preferentemente del dominio del espíritu y de la servidumbre del cuerpo[37]». Por otra parte, aquél añadió «Lo uno lo tenemos en común con los dioses, lo otro con las bestias», puesto que hablaba de los seres humanos que, como las bestias, tienen cuerpo mortal. En cambio, esos que los filósofos nos proporcionaron como mediadores entre nosotros y los dioses pueden sin duda decir del espíritu y el cuerpo: lo uno lo tenemos en común con los dioses, lo otro con los seres humanos. Pero, tal como dije, como si estuvieran atados y colgados de cabeza tienen en común con los dioses felices el cuerpo esclavo, el espíritu dominador con los hombres desgraciados, ensalzados en la parte inferior, abatidos en la superior. De donde, aunque alguien pudiera pensar que por este motivo éstos tienen la eternidad en común con los dioses, puesto que sus espíritus no se separan del cuerpo por ninguna clase de muerte, como los de los animales terrestres, tampoco así debe considerarse su cuerpo como un vehículo eterno de seres honorables, sino una prisión eterna de seres condenados.

10

En tiempos cercanos a nuestra memoria se alaba ciertamente que Plotino hubiese comprendido a Platón mejor que los demás[38]. Éste, al tratar de los espíritus humanos dice: «El padre misericordioso hacía sus ataduras perecederas[39]». Así consideró que el hecho de que los seres humanos son mortales por el cuerpo se debe a la misericordia de

Dios padre, para que las miserias de esta vida no durasen para siempre. Indigna de esta misericordia se juzgó la maldad de los demonios, que en la desgracia de un espíritu sometido a las pasiones recibió un cuerpo no mortal, como los hombres, sino eterno. Lo cierto es que serían más felices que los seres humanos si con ellos tuvieran en común el cuerpo mortal y con los dioses el espíritu feliz. En cambio serían semejantes a ellos si junto con un espíritu desgraciado hubiesen merecido al menos tener en común con ellos un cuerpo mortal, a condición de que adquiriesen algo de piedad para descansar de sus tribulaciones al menos en la muerte. Pero ahora no sólo no son más felices que los hombres por su espíritu desgraciado, sino que también son más desgraciados por el vínculo eterno del cuerpo. Pues no quiso que se entendiera que al progresar en alguna disciplina de piedad y sabiduría los demonios podían convertirse en dioses, puesto que dijo con toda claridad demonios eternos.

11

Dice también[40] que las almas humanas son demonios y que de seres humanos se convierten en lares[41], si han acumulado méritos, en lémures[42] o larvas[43] si deméritos, pero se llaman dioses Manes[44] si resulta incierto si poseen méritos o deméritos. ¿Quién no ve en esta opinión, si presta un poco de atención, qué enorme brecha se abre a la adopción de costumbres depravadas? Puesto que, sean lo malvados que hayan sido los hombres, mientras creen que se convierten en larvas, o en dioses manes, se vuelven tanto peores cuanto más ansiosos estén de causar perjuicio, de modo que llegan a creer también que mediante ciertos sacrificios a modo de honores divinos son invitados después de la muerte a hacer el mal. Dice ciertamente que las larvas son demonios perniciosos creados a partir de seres humanos. Pero ésta es otra cuestión. Afirma, por otra parte, que en griego se llaman εὐδαίμονες, felices, por lo siguiente, porque son espíritus buenos, es decir, demonios buenos, asegurando que los espíritus humanos son también demonios buenos[45].

12

Pero ahora tratamos sobre aquellos que describió en cuanto a su naturaleza particular entre los dioses y los seres humanos como animados por el género, racionales por la mente, pasivos por el espíritu, aéreos por el cuerpo, eternos por el tiempo[46]. Por supuesto, tras haber distinguido en primer lugar a los dioses en lo alto del cielo, a los seres humanos en la tierra inferior separados por los lugares y por la dignidad de su naturaleza, concluyó del modo siguiente: «Tenéis, dice, entretanto, dos tipos de seres

animados: los dioses, que difieren en gran medida de los hombres por la elevación del lugar, la eternidad de su vida, la perfección de su naturaleza, sin que exista ninguna comunicación directa entre unos y otros, puesto que tan gran elevación interpuesta separa las moradas supremas de las ínfimas, y allí la vitalidad es eterna e invariable, aquí caduca y de segundo orden, aquellas inteligencias sublimadas hasta la felicidad, éstas degradadas hasta la desgracia[47]». Aquí veo mencionadas tres propiedades contrarias de las dos partes extremas de la naturaleza, es decir, la más elevada y la más baja. Pues las tres dignas de alabanza que propuso sobre los dioses, estas mismas las retomó, aunque con otras palabras, para contraponerles otras tres opuestas propias de los seres humanos. Las tres de los dioses son las siguientes: altura del lugar, perpetuidad de la vida y perfección de la naturaleza. Éstas son las que retomó con otras palabras para oponerlas a tres contrarias de la condición humana. «Puesto que tan gran elevación interpuesta, dice, separa las moradas supremas de las ínfimas», ya que había dicho altura del lugar; «y allí la vitalidad, dice, es eterna e invariable, aquí caduca y de segundo orden», porque había dicho la perpetuidad de la vida; «y aquellas inteligencias, dice, sublimadas hasta la felicidad, éstas degradadas hasta la desgracia», porque había dicho la perfección de la naturaleza. En definitiva, han sido propuestas tres cualidades de los dioses, a saber, el lugar elevado, la eternidad, la felicidad, y las tres contrarias a éstas de los seres humanos, a saber, el lugar ínfimo, la mortalidad, la desgracia.

13

Entre estas tres propiedades de los dioses y los seres humanos, puesto que colocó a los demonios en posición intermedia, el lugar no provoca ninguna controversia. Sin lugar a dudas, resulta conveniente considerar y designar un lugar intermedio entre el sublime y el ínfimo. Quedan las dos restantes, que requieren una mayor atención respecto a cómo se demuestra que son ajenas a los demonios o bien a cómo se les distribuyen tal como parece exigir su posición intermedia. Pero no pueden ser ajenas a ellos. En efecto, no podemos decir con propiedad, así como decimos que el lugar intermedio no es ni elevado ni ínfimo, que igualmente los demonios, como son seres racionales, no son ni felices ni desgraciados, como son los árboles y el ganado, que están privados de sentido o de razón. Consecuentemente, es necesario que aquellos seres cuyas mentes están dotadas de raciocinio o bien sean desgraciados o bien felices. Del mismo modo no podemos decir con propiedad que los demonios no son ni mortales ni eternos. Pues todos los seres vivos o viven eternamente o terminan su vida con la muerte. Por otra parte, éste afirmó que los demonios son eternos en el tiempo. Por consiguiente, ¿qué queda sino que estos seres intermedios tengan una cualidad entre las dos superiores y otra entre las dos inferiores? Pues, si poseen ambas de las inferiores o ambas de las superiores no serán intermedios, sino que o bien se elevarían o bien caerían hacia un lado u otro. Por ello, puesto que, como se ha demostrado, no pueden carecer de una y otra de las dos, ocuparán la

posición intermedia tomando una de cada parte. Y porque de las inferiores no pueden tomar la eternidad, que no está allí, esto es lo único que toman de las superiores, y, por tanto, para completar su posición intermedia no les queda otra propiedad que tomar de las inferiores sino la desgracia.

Por consiguiente, según los platónicos, es propio de los dioses sublimes la eternidad feliz o la eterna felicidad[48], de los hombres ínfimos en cambio la desgracia mortal o la mortalidad desgraciada, de los demonios intermedios, por su parte, la eternidad desgraciada o la desgracia eterna. En efecto, por las cinco propiedades que propuso en la definición de los demonios, Apuleyo no los presentó en posición intermedia, como prometía, pues afirmó que tres las compartían con nosotros, porque son por el género animados, por la mente racionales, por el espíritu pasivos, pero con los dioses sólo compartían una, que son eternos en el tiempo, y poseían una propia, que son aéreos por el cuerpo. ¿Cómo, pues, pueden ser intermedios, cuando comparten una cualidad con los supremos y tres con los ínfimos? ¿Quién no puede ver hasta qué punto, abandonada la posición intermedia, se inclinan y se abaten hacia los ínfimos? Pero, en realidad, también se pueden considerar intermedios atribuyéndoles la posesión de algo único propio, que es el cuerpo aéreo, así como también los seres supremos y los ínfimos poseen cada uno el suyo: los dioses el cuerpo etéreo y los hombres el terreno. Por otra parte, existen dos propiedades comunes a todos ellos, el ser de género animados y de mente racionales. Pues también el propio Apuleyo, al hablar de los dioses y los seres humanos, dice: «Tenéis dos clases de seres animados», y no suelen éstos presentar a los dioses de otro modo sino racionales por la mente. Quedan dos: que son pasivos por el espíritu y eternos por el tiempo. De estas propiedades, una la tienen en común con los ínfimos, otra con los supremos, a fin de que la medianía, equilibrada por una distribución proporcional, ni se eleve hacia los supremos ni se abata hacia los ínfimos. Y ésta precisamente es la desgraciada eternidad o desgracia eterna de los demonios. Efectivamente, quien dice «pasivos por el espíritu» también hubiera podido decir «desgraciados» si no sintiera sonrojo por sus adoradores. Para concluir, ya que el mundo es gobernado por la providencia del Dios supremo, como también confiesan ellos mismos, no por una fortuita temeridad, nunca sería eterna la desgracia de éstos, si no fuese inmensa su maldad.

Por ello, si a los felices se les llama con propiedad *eudémones*[49], no son *eudémones* los demonios que situaron éstos en posición intermedia entre los dioses y los seres humanos. Por consiguiente, ¿cuál es el lugar de los demonios buenos que, situados por encima de los seres humanos y por debajo de los dioses, a unos proporcionaban su ayuda, a los otros sus servicios? Pues si son buenos y eternos, sin duda también son felices. Pero una felicidad eterna no les permite estar en posición intermedia, puesto que los equipara en gran medida con los dioses y los separa mucho de los seres humanos. De ahí que éstos intentarán mostrar en vano cómo los demonios buenos, si también son inmortales y felices, están correctamente situados en posición intermedia entre los dioses y felices y los hombres mortales y desgraciados. Pues si tienen en común con los dioses estas dos cualidades, la felicidad y la inmortalidad, pero ninguna de éstas con los seres humanos, desgraciados y mortales, ¿cómo no están mejor separados de los hombres y

unidos a los dioses que situados en medio entre unos y otros? En efecto, podrían ser intermedios en el caso de que tuviesen también ellos mismos propiedades suyas en común no con las dos de uno de los dos, sino con una de cada uno de ellos; así como el ser humano es algo intermedio, pero entre las bestias y los ángeles, de tal manera que, puesto que la bestia es animal irracional y mortal pero el ángel es un ser animado racional e inmortal, el ser humano intermedio, pero inferior a los ángeles, superior al ganado, al tener en común con el ganado la mortalidad, la razón con los ángeles, es un animal racional y mortal. De este modo, pues, cuando buscamos lo intermedio entre los felices inmortales y los desgraciados mortales debemos encontrar algo que o bien sea mortal feliz o inmortal desgraciado.

14

Una cuestión importante que se discute entre los hombres consiste en si el ser humano puede ser al mismo tiempo mortal y feliz. En efecto, algunos consideraron su condición más modestamente y negaron que pudiera ser capaz de la felicidad durante el tiempo en el que vive como mortal. Otros, en cambio, se hincharon de orgullo y se atrevieron a decir que, dotados de sabiduría, los mortales pueden ser felices. Y si es así, ¿por qué son situados los mismos demonios en posición intermedia entre los mortales desgraciados y los inmortales felices, teniendo en común la felicidad con los inmortales felices y la mortalidad con los mortales desgraciados? Pues, sin duda, si son felices no envidian a nadie —¿pues qué causa mayor desgracia que la envidia?— y, por ello, en la medida de lo posible, velan por los mortales desgraciados para que alcancen la felicidad, con el fin de que puedan ser inmortales después de la muerte y se unan a los ángeles inmortales y felices.

15

Pero si todos los seres humanos, durante el tiempo en que son mortales, son necesariamente también desgraciados, opinión que resulta más creíble y probable, debe buscarse un mediador que no sólo sea hombre, sino también dios, para que con la intervención de su feliz mortalidad conduzca a los seres humanos desde la miseria mortal hasta la feliz inmortalidad; era necesario que éste se hiciera mortal pero no permaneciera mortal. Lo cierto es que se hizo mortal no por el debilitamiento de la divinidad del Verbo, sino por la adopción de la debilidad de la carne. Pero no permaneció mortal en la misma carne que él resucitó de entre los muertos, pues éste es precisamente el fruto de su mediación, que aquellos mismos, a causa de cuya liberación se convirtió en mediador, no permanecieran en la perpetua muerte de la carne. Así pues, convino que el mediador

entre nosotros y Dios tuviera una mortalidad transitoria y una felicidad duradera, para que coincidiese con los mortales en lo pasajero y trasladarlos de entre los muertos a lo que permanece. Por ello, los ángeles buenos no pueden ser mediadores entre los desgraciados mortales y los felices inmortales, porque ellos mismos son al mismo tiempo felices e inmortales[50]. En cambio, pueden ser mediadores los ángeles malos, porque son inmortales con aquéllos, desgraciados con éstos. Contrario a éstos es el buen mediador que, frente a la inmortalidad y desgracia de éstos, quiso ser mortal temporalmente y pudo permanecer feliz en la eternidad, y así, con la humildad de su muerte y la afabilidad de su felicidad, a éstos, inmortales soberbios y desgraciados perniciosos, a fin de que no sedujeran a los seres humanos hasta la desgracia con la ostentación de su inmortalidad, los destruyó en aquellos cuyos corazones liberó del inmundísimo dominio de aquéllos purificándolos por su fe.

Por ello, el hombre mortal y desgraciado, alejado en gran medida de los inmortales y felices, ¿qué mediador puede elegir a través del cual se acople a la inmortalidad y la felicidad? Lo que puede deleitarle en la inmortalidad de los demonios es miseria, lo que puede ofender en la mortalidad de Cristo ya no existe. Pues allí hay que cuidarse de la desgracia sempiterna; aquí no debe temerse la muerte que no pudo ser sempiterna, y debe amarse la felicidad sempiterna. Lo cierto es que el mediador inmortal y desgraciado se interpone para no permitir el paso a la inmortalidad feliz porque persiste lo que la impide, es decir, la propia desgracia. En cambio, interpuso el mediador mortal y feliz para que una vez pasada la mortalidad hiciese también de los muertos inmortales, cosa que demostró en sí mismo con su resurrección, y de los desgraciados felices, felicidad de la que él nunca se apartó. Por consiguiente, uno es el mediador malo, que separa a los amigos, otro el bueno, que reconcilia a los enemigos. Y son muchos los mediadores que separan, porque la multitud que es feliz se hace feliz por la participación del Dios único. Privada de su participación, la desgraciada muchedumbre de los ángeles malos, más que intervenir como ayuda para la felicidad, se opone como impedimento. Por su propia multitud incluso nos ensordece de alguna forma para que no podamos alcanzar aquello único beatífico que para ser guiados hasta ello no había necesidad de muchos mediadores, sino de uno sólo, concretamente aquel mismo por cuya participación somos felices, es decir, el Verbo de Dios no creado, por el cual fueron fueron creadas todas las cosas[51]. Y, sin embargo, no es mediador porque es Verbo, pues el Verbo, especialmente inmortal y especialmente feliz, se halla lejos de los mortales desgraciados. Es mediador, en cambio, por ser hombre, mostrando por esto mismo que no conviene buscar para aquel bien no sólo feliz sino también beatífico otros mediadores a través de los cuales creamos que debemos construir los escalones de la llegada, porque el Dios feliz y beatífico, cuando se hizo partícipe de nuestra humanidad, ofreció un compendio de la participación de su divinidad. Y, en efecto, cuando nos libera de la mortalidad y de la desgracia no nos lleva junto a los ángeles inmortales y felices de tal modo que nosotros seamos también inmortales y felices con participación de éstos, sino junto a aquella Trinidad por cuya participación también los ángeles son felices. Por ello, cuando para ser mediador quiso estar por debajo de los ángeles en forma de esclavo, permaneció en

forma de Dios por encima de los ángeles[52]; el mismo que es la vida en los superiores es camino de vida en los inferiores[53].

16

No es cierto, pues, lo que el mismo platónico afirma que dijo Platón: «Ningún Dios se mezcla con el hombre[54]», y dice que ésta es la principal prueba de su sublimidad, que no se contaminan por ningún contacto humano. Por consiguiente, admite que los demonios se contaminan, y, por ello, no pueden purificar a aquellos por quienes se contaminan, y todos se hacen igualmente inmundos, los demonios por el contacto de los seres humanos y los seres humanos por el culto a los demonios. O si también los demonios pueden tomar contacto y mezclarse con los hombres y, sin embargo, no contaminarse, sin duda son mejores que los dioses, porque aquéllos se contaminarían si se mezclasen[55]. En efecto, se dice que la cualidad principal de los dioses consiste en la imposibilidad de que el contacto humano los contamine porque se encuentran separados en las alturas. En lo que respecta al Dios supremo, creador de todas las cosas, al que nosotros llamamos Dios verdadero, asegura que, tal como afirma Platón, es el único que, a causa de la pobreza del lenguaje humano, no puede ser abarcado por definición alguna, ni siquiera de forma aproximada, y que la comprensión de este Dios apenas brilla de forma intermitente para los hombres sabios cuando con la fuerza del espíritu se separaron del cuerpo cuanto les fue posible, y esto sólo de vez en cuando, como la luz incandescente de un velocísimo relámpago en las más profundas tinieblas[56]. Por consiguiente, si el Dios en verdad supremo sobre todas las cosas, aunque sólo algunas veces, y aunque brillando de forma intermitente como la luz incandescente de un velocísimo relámpago en las más profundas tinieblas, está presente sin embargo en las mentes de los sabios mediante cierta forma inteligible e inefable, cuando se separaron del cuerpo cuanto les fue posible, y no puede ser contaminado por ellos, ¿cómo es que coloca a esos dioses lejos en un lugar elevado para que no se contaminen por el contacto humano? Como si no fuera suficiente contemplar aquellos cuerpos etéreos por cuya luz se ilumina la tierra cuanto es suficiente. Por otra parte, si los astros, a todos los cuales llama dioses visibles[57], no se contaminan cuando son vistos, tampoco los demonios se contaminan por la contemplación de los seres humanos, aunque sean vistos de cerca. ¿Acaso tal vez podrían contaminarse por las voces humanas aquellos que no se contaminan por sus miradas y, por ello, tienen a los demonios como intermediarios a través de los cuales les sean trasmitidas las voces de los seres humanos, de quienes se hallan a gran distancia a fin de perseverar en su total ausencia de contaminación? ¿Qué puedo añadir ya de los restantes sentidos? En efecto, ni los dioses, si estuvieran presentes, podrían contaminarse por el olfato, ni los demonios, cuando están presentes, pueden contaminarse con las emanaciones de los cuerpos humanos vivos si no se

contaminan con tantas emanaciones de los cadáveres de los sacrificios[58]. Por otra parte, en cuanto al sentido del gusto no les apremia ninguna necesidad de restablecer su mortalidad para pedir alimentos a los hombres por acuciarles el hambre. El tacto en cambio está bajo su potestad. Ciertamente, aunque parece que el contacto recibe su nombre especialmente de este sentido, sin embargo, si quisieran se mezclarían con los seres humanos hasta el punto de ver y ser vistos y de oír y ser oídos. Pero ¿qué necesidad tienen de tocar? En efecto, los seres humanos, desde el momento en que disfrutasen de la visión y la conversación de los dioses o de los demonios buenos, no se atreverían a desearlo, y si su curiosidad les llevase al extremo de desearlo, ¿cómo podría alguien que no puede tocar a un pájaro si no lo ha capturado tocar a un dios o demonio contra su voluntad?

Por consiguiente, los dioses podrían mezclarse físicamente con los seres humanos viendo y poniéndose a la vista, hablando y escuchando. Y si de este modo los demonios, como dije, se mezclan y no se contaminan, los dioses, en cambio, se contaminarían si se mezclasen: llaman a los demonios incontaminables y a los dioses contaminables. Pero si los demonios también se contaminan, ¿qué aportan para la vida feliz después de la muerte a los seres humanos, a quienes éstos, al estar contaminados, no pueden purificar con el fin de unirlos, una vez purificados, a los dioses puros, entre los cuales y ellos han sido situados como mediadores? O, si no les aportan este beneficio, ¿de qué les sirve a los hombres la mediación amistosa de los demonios? ¿Acaso para que después de la muerte no pasen los seres humanos a los dioses a través de los demonios, sino para que vivan contaminados unos y otros y, por ello, ni unos ni otros felices? A no ser que por casualidad alguien afirme que los demonios purifican a sus amigos a la manera de las esponjas o de otros objetos semejantes, de modo que ellos se vuelvan tanto más sucios cuanto más puros se tornan los seres humanos cuando ellos los limpian, por decirlo de algún modo. Y si es así, los dioses, que para no contaminarse evitaron la proximidad y el trato de los hombres, se mezclan con los demonios, más contaminados. ¿Acaso tal vez los dioses pueden purificar a los demonios contaminados sin contaminarse ellos y no podrían de ese modo purificar a los seres humanos? ¿Quién podría sostener tales opiniones, sino alguien a quien engañaron los demonios más falaces? Y si ver y ser visto contamina, ¿qué puede decirse respecto a que los dioses, a los que llama visibles[59], «clarísimas luces del mundo[60]», y los restantes astros son vistos por los hombres, mientras que los demonios, que no pueden ser vistos si no quieren, están más seguros de esta contaminación de los seres humanos? Y si contamina no el ser visto, sino el ver, que nieguen que los hombres son vistos por estas clarísimas luces del universo, a las que creen dioses, cuando dirigen sus rayos hacia las tierras. ¿Cómo es que sus rayos, al esparcirse por toda clase de inmundicia, no se contaminan sin embargo, y los dioses se contaminarían si se mezclasen con los seres humanos, aunque fuese necesario dicho contacto para ayudarlos? Pues la tierra es tocada por los rayos del sol y de la luna y no contamina su luz.

17

Por otra parte, me admiro muchísimo de que hombres tan ilustrados, que juzgaron que todo lo corporal y sensible debía considerarse inferior a lo incorpóreo e inteligible, hagan mención de los contactos corporales cuando se trata sobre la vida feliz. ¿Dónde quedan las palabras de Plotino cuando dice: «Así pues, es preciso huir a la queridísima patria. Allí está el padre y allí está todo. ¿Cuál es, pues, la embarcación o cuál la forma de huir? hacerse semejante a Dios[61]». Pues, si cuanto más semejante a Dios tanto más cercano se hace a él, no existe ninguna otra forma de estar alejado de él más que la desemejanza respecto a él. Pero el alma humana tanto más diferente resulta de aquel incorpóreo, eterno e inmutable cuanto más deseosa está de los bienes temporales y mudables. Para poner remedio a esto, puesto que los seres mortales e inmundos que se hallan en un lugar inferior no pueden reunirse con la pureza inmortal que está en las alturas, es necesario sin duda un mediador, no de tal índole sin embargo que posea un cuerpo inmortal cercano a los seres supremos pero un espíritu malsano similar a los inferiores (esta enfermedad antes le llevaría a envidiar nuestra curación que a ayudarnos a alcanzarla), sino de tal clase que, unido a nosotros, inferiores por la mortalidad del cuerpo, nos proporcione realmente su ayuda divina para purificarnos y liberarnos mediante la inmortal justicia del espíritu, a través de la cual permanece en las alturas no por la distancia de los lugares sino por la excelencia de su semejanza. Este Dios incontaminable se halla lejos de temer la contaminación del hombre del que se ha revestido o de los seres humanos con los que trató en forma humana. Entretanto sin duda no dejan de tener importancia estas dos verdades que salvíficamente mostró con su encarnación: que la verdadera divinidad no puede contaminarse con la carne y que los demonios no deben ser considerados mejores que nosotros porque no tienen carne[62]. Éste es, como proclama la sagrada escritura, *el mediador de Dios y los hombres,* el *hombre Cristo Jesús*[63], de cuya divinidad, por la que siempre es igual al padre, y de cuya humanidad, por la que se hizo semejante a nosotros, no es éste el lugar de hablar de manera competente en la medida de nuestras posibilidades.

18

Por otra parte, aquellos demonios mediadores falsos y engañosos, que, aunque la inmundicia de su espíritu los hace distinguirse por su desgracia y maldad en muchas de sus acciones, sin embargo, por medio de las distancias de los lugares corporales y por la ligereza de sus cuerpos aéreos se esfuerzan en distraernos y apartarnos del provecho espiritual, no ofrecen un camino hacia Dios, sino que impiden seguir el camino. Pues incluso en el mismo camino corporal (que es falsísimo y llenísimo de errores, por el cual no avanza la justicia, puesto que debemos ascender hacia Dios no por la altura corporal sino por la semejanza espiritual, es decir, incorpórea) —en ese mismo camino corporal,

sin embargo, que los amigos de los demonios organizan según los escalafones de los elementos, situados los demonios en posición intermedia entre los dioses etéreos y los seres humanos terrenos, opinan que los dioses tienen como principal cualidad el no contaminarse con el trato humano por medio de esta separación en el espacio. Así creen que antes se contaminan los demonios por los hombres que los hombres se purifican por los demonios, y que los propios dioses hubieran podido contaminarse de no estar protegidos por la altura del lugar[64]. ¿Quién es tan desgraciado para creer que se purifica por este camino donde se proclama a los seres humanos contaminantes, a los demonios contaminados, a los dioses contaminables, y no elige más bien el camino donde los demonios contaminantes sean evitados más fácilmente y los seres humanos sean purificados de la contaminación por un Dios incontaminable para entrar en la comunidad de los ángeles incontaminados?

19

Pero para que no parezca que nosotros también discutimos sobre las palabras, puesto que algunos de estos, por así llamarlos, adoradores de los demonios[65], entre los cuales también se encuentra Labeón, afirman que otros llaman ángeles a estos mismos a los que ellos, por su parte, denominan demonios[66], veo que en este momento debo discutir algunos aspectos sobre los ángeles buenos, cuya existencia éstos no niegan, pero prefieren llamarlos demonios buenos en lugar de ángeles. Nosotros, por nuestra parte, así como dice la escritura, según la cual somos cristianos, leemos que existen unos ángeles buenos y otros malos, pero nunca demonios buenos[67], pero en cualquier pasaje de aquellas escrituras en que se encuentre este nombre, llámeseles ya «daemones» ya «daemonia», su sentido no es otro que el de espíritus malignos. Y este uso lingüístico lo han seguido los pueblos por doquier, hasta el punto que casi ninguno, ni siquiera entre aquellos que son llamados paganos y que sostienen que debe rendirse culto a muchos dioses y demonios, es tan ilustrado y erudito que se atreva a decir como alabanza ni siquiera a un esclavo «Estás poseído por un demonio», sino que cualquiera a quien haya querido decir tal cosa no podría dudar que esto no debe tomarse de otro modo que como una maldición. Por consiguiente, ¿qué motivo nos impulsa a que, tras la ofensa de tantísimos oídos que son ya casi los de todos que están habituados a no oír esta palabra más que en su mal sentido, nos veamos obligados a explicar lo que dijimos cuando, empleando el nombre de «ángeles», podríamos evitar esta misma ofensa que podía producirse con el de demonios?

20

Aunque también el propio origen de este nombre, si consultamos los libros sagrados, aporta algo dignísimo de ser conocido. En efecto, se dice que los demonios (dado que el término es de origen griego), reciben dicho nombre a partir de «conocimiento[68]». Pero el apóstol, hablando por inspiración del Espíritu Santo, dice: *El conocimiento hincha, pero la caridad edifica*[69], lo que no se entiende correctamente sino en el sentido de que el conocimiento es provechoso cuando la caridad está en él, pero sin ella infla, es decir, eleva hasta la soberbia más vacuamente jactanciosa. Por consiguiente, hay en los demonios un conocimiento sin caridad, y, por ello, están tan inflados, es decir, son tan soberbios que se ocuparon suficientemente de que se les rindieran honores divinos y el servicio de la religión que saben que se le debe al Dios verdadero, y que todavía se ocupan de ello cuanto pueden y entre quienes pueden. Por otra parte, las almas humanas, infladas por la inmundicia de la arrogancia, semejantes a los demonios por la soberbia, no por el conocimiento, no saben cuán gran virtud es la humildad de Dios, que se hizo visible en Cristo, contra la soberbia de los demonios por la que el género humano estaba poseído merecidamente.

21

Y los propios demonios también saben esto hasta el punto de haberle dicho al Señor mismo, revestido de la debilidad de la carne: *¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Viniste a perdernos*[70]*?* Resulta evidente en estas palabras que tan grande era la sabiduría que había en ellos como nula su caridad. Temían sin duda su castigo, procedente de aquél, no amaban la justicia en él. Pero se les dio a conocer en la medida en que quiso, y quiso en la medida en que fue conveniente. Y se dio a conocer no como a los ángeles santos, que disfrutan de la participación en su eternidad, según es el Verbo de Dios[71], sino como debió darse a conocer a quienes era preciso aterrorizar, de cuya tiránica potestad, por llamarla de algún modo, se debía liberar a los predestinados a su reino y a su gloria siempre veraz y verazmente sempiterna. Por consiguiente, se dio a conocer a los demonios no por lo que constituye la vida eterna y la luz inmutable que ilumina a los piadosos, cuya visión purifica los corazones por medio de la fe que se deposita en él, sino a través de ciertos efectos temporales de su virtud y ciertas señales de su ocultísima presencia que podrían ser más perceptibles para los sentidos angélicos, incluso de los espíritus malignos, que para la debilidad de los hombres. Finalmente, cuando juzgó que dichas señales debían suprimirse un tanto y se ocultó algo más profundamente, el príncipe de los demonios dudó de él y, a fin de descubrir si era Cristo, le tentó en la medida en que el propio Cristo permitió ser tentado, para templar al hombre que llevaba en él como ejemplo a imitar por nosotros. Pero después de aquella tentación, cuando los ángeles, como está escrito[72], le servían, buenos y santos y, por ello, temibles y terribles para los espíritus malignos, hacía cada vez más patente su grandeza a los

demonios, para que nadie se atreviera a desobedecer su mandato, aunque la debilidad de la carne pareciera despreciable en él.

22

Por consiguiente, para estos ángeles buenos carece de valor el conocimiento de todas las realidades corporales y terrenales del que se vanaglorian los demonios, no porque las ignoren, sino porque les es cara la caridad de Dios por la que son santificados, ante cuya hermosura no sólo incorpórea, sino también inmutable e inefable, en cuyo amor sagrado se inflaman, desprecian todo lo que se halla por debajo de ella y que no es lo que es ella, incluso a sí mismos, para disfrutar totalmente, porque son buenos, de ese bien que es la fuente de su bondad. Y, por este motivo, conocen con mayor certeza estas realidades temporales y mutables, porque observan sus causas principales en el Verbo de Dios, por el cual fue creado el mundo. Por dichas causas son aprobadas unas cosas, reprobadas otras, ordenadas todas. Pero los demonios no contemplan en la sabiduría de Dios las causas eternas y, en cierto modo, cardinales de los tiempos, sino que por su mayor experiencia en ciertas señales ocultas para nosotros, pronostican muchos más sucesos futuros que los hombres. Algunas veces también anticipan sus intenciones. Finalmente estos mismos demonios se equivocan a menudo, los ángeles no. Pues una cosa es pronosticar los sucesos temporales a través de indicios temporales y los sucesos mutables a través de indicios mutables e introducir en ellos la dimensión temporal y mutable de su voluntad y facultad, cosa que, en cierta medida, les está permitida a los demonios, y otra prever las mutaciones de los tiempos en las leyes eternas e inmutables de Dios que viven en su sabiduría, y conocer la voluntad de Dios, que es tanto la más segura como la más poderosa de todas, por la participación de su espíritu, cosa que les ha sido concedida a los ángeles con recto juicio. Por ello, no sólo son eternos, sino también felices. Por otra parte, el Bien, que los hace felices, es su Dios, por el que han sido creados. Efectivamente, sin duda disfrutan indefectiblemente de su participación y contemplación.

23

Si los platónicos prefieren llamarlos dioses en lugar de demonios y contar entre los mismos a aquellos que, según escribe Platón[73], su autoridad y maestro, fueron creados por el Dios supremo, háganlo si lo desean, pues no hay necesidad de centrar nuestros esfuerzos en una controversia terminológica con ellos. En efecto, si dicen que son inmortales, pero creados no obstante por el Dios supremo, y si dicen que son felices no por sí mismos, sino por su unión con aquel que los ha creado, dicen lo mismo que

nosotros, sea cual sea el nombre que les den. Y que ésta es la opinión de los platónicos, ya de todos, ya de los mejores, puede descubrirse en sus escritos. Ciertamente incluso respecto al propio nombre por el que llaman dioses a las criaturas inmortales y felices de esta clase, no existe apenas ninguna divergencia entre nosotros y ellos porque también en nuestras sagradas escrituras se lee: *El Dios de dioses, el señor, ha hablado*[74], y en otro pasaje: *Celebrad al Dios de dioses*[75], y en otro pasaje: *Gran rey sobre todos los dioses*[76]. Pero el sentido del pasaje donde está escrito *es terrible sobre todos los dioses* se muestra a continuación. Pues sigue: *Porque todos los dioses de los gentiles son demonios, pero el Señor hizo los cielos*[77]. Sin lugar a dudas dijo *sobre todos los dioses*, pero *de los gentiles*, es decir, aquellos a los que los gentiles tienen por dioses y que son demonios; de ahí el adjetivo *terrible*, terror bajo el cual decían al Señor: *¿Viniste a perdernos*[78]*?* Pero cuando se dice *Dios de dioses* no puede entenderse Dios de los demonios[79]. Y *gran rey sobre todos los dioses* dista de querer decir gran rey sobre todos los demonios. Pero la misma escritura también llama dioses a los hombres dentro del pueblo de Dios: *Yo dije, sois todos dioses e hijos del Altísimo*[80]. Por ello, puede entenderse como dios de estos dioses el que es llamado *dios de dioses*, y como gran rey sobre estos dioses el que es llamado *gran rey entre todos los dioses.*

Sin embargo, cuando se nos pregunta si los hombres fueron llamados dioses porque pertenecen al pueblo de Dios, al que Dios habla a través de ángeles o de seres humanos, cuánto más dignos son de ese nombre los inmortales que disfrutan de aquella felicidad que desean alcanzar los seres humanos rindiendo culto a Dios, ¿qué responderemos sino que no en vano se llama dioses a los hombres más claramente que a esos seres inmortales y felices a quienes se nos promete que seremos iguales en la resurrección, sin duda a fin de que nuestra débil fe no osara convertir en nuestro dios a alguno de ellos a causa de su excelencia? Cosa que es fácil de evitar en un ser humano. Y los hombres dentro del pueblo de Dios debieron llamarse dioses con mayor claridad, para que se hicieran seguros y confiados de que este es su dios, el que es llamado Dios de dioses, porque, aunque se llame dioses inmortales y felices a quienes están en los cielos, sin embargo no se les llama dioses de dioses, es decir, dioses de los hombres constituidos en el pueblo de Dios, a los que se ha dicho: *Yo dije, sois todos dioses e hijos del Altísimo*. De ahí lo que dice el apóstol: *Aunque hay algunos que son llamados dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, como hay muchos dioses y muchos señores, sin embargo para nosotros sólo hay un Dios Padre, de quien proceden todas las cosas y nosotros en él mismo, y un solo Señor Jesucristo, por el cual existen todas las cosas y nosotros por él mismo*[81].

Por consiguiente, no hay necesidad de prolongar la discusión acerca del nombre, cuando el propio asunto está tan claro que resulta ajeno a cualquier escrúpulo de duda. Pero nuestra afirmación de que los ángeles han sido enviados entre el numero de aquellos inmortales felices para anunciar la voluntad de Dios a los hombres no les place sin embargo a ellos, porque creen que esta función es realizada no por los que llaman dioses, es decir, inmortales y felices, sino por los demonios, a los que se atreven a llamar

inmortales tan sólo, pero no felices también, o, en todo caso, inmortales y felices, en el sentido de que se trata sin embargo de demonios buenos, no de dioses situados en lo alto y separados del contacto humano. Aunque parezca ésta una controversia terminológica, sin embargo el nombre de los demonios es hasta tal punto detestable que debemos por todos los medios evitarlo cuando se trata de los ángeles santos. Así pues, ciérrese ahora este libro de manera que tengamos clara la idea de que los inmortales y felices, como quiera que se les llame, y que, sin embargo, han sido creados, no son intermediarios para conducir a la felicidad inmortal a los mortales desgraciados, de los cuales están separados por una y otra diferencia. Pero los que son intermediarios, teniendo en común la inmortalidad con los superiores, la desgracia con los inferiores, puesto que son desgraciados en razón de su malicia, 〈pueden〉 envidiarnos la felicidad que no poseen antes que proporcionárnosla. De ahí que los amigos de los demonios no tienen ningún argumento digno que ofrecernos porque debamos rendirles culto como benefactores a los que debemos más bien evitar como embaucadores. Pero en el libro siguiente discutiremos más detenidamente con la ayuda del mismo Dios acerca de los buenos y, por ello, no sólo inmortales, sino también felices, a los que consideran que se debe rendir culto bajo el nombre de dioses con ritos y sacrificios para alcanzar la vida feliz después de la muerte. Éstos, cualesquiera que sean, y sea cual sea el nombre que merezcan recibir, no quieren que se rinda culto mediante tales honores religiosos sino al único Dios, por el cual han sido creados y en cuya participación son felices.

---

[1] LACTANCIO, *Instituciones divinas* II, 14, 6-7; IV 27, 14-20.

[2] *Ilíada* I 122. *Cf*. PLUTARCO, *La desaparición de los oráculos* X 415 a, citado por EUSEBIO, *Praep. Euang*. 5, 320. A. BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 346-347, n. 2, sostiene que esta cita no procede de una lectura directa de Agustín del texto homérico. Sobre el conocimiento de Homero por parte de Agustín, *vid.* además COURCELLE, *Late latin writers…,* págs. 165-166, que sostiene que las escasas citas del poeta que aparecen en su obra proceden de otros autores y que su conocimiento del mismo es indirecto y limitado. El propio Agustín admite en sus *Confesiones* (I 14, 23) que leyó a Homero en clase del *grammaticus*, sin llegar nunca a aficionarse a dicha lectura debido a la dificultad que le suponía el aprendizaje de la lengua griega.

[3] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XII 145-146. Como señala BEUJEAU, *Apulée*…, págs. 225-226, el pasaje se inserta dentro de la comparación que Apuleyo establece entre las cualidades morales de dioses y demonios. Indica éste que, según PLUTARCO, *Isis* 25, 360, Platón reveló que las pasiones y mitos atribuidos a los dioses pertenecen realmente a los demonios. Pero tal idea no aparece expresada en sus diálogos. Plutarco cita como defensores de esta teoría también a Jenócrates y Crisipo, cosa más plausible para BEUJEAU, aunque no puede ser demostrada documentalmente. Lo que es cierto es que en el siglo I a. C. esta interpretación se hallaba muy difundida. Por otra parte, los rasgos que Apuleyo atribuye a los dioses son los que defienden la mayor parte de las escuelas filosóficas paganas, aunque predomina el elemento platónico.

[4] CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 4, 7; IV 5, 10-11, *Del supremo bien y el supremo mal* III 10, 35. En este capítulo, como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 512, Agustín expone la discusión entre estoicos y peripatéticos respecto a las pasiones. TESTARD, *Saint Augustin…,* vol. II, págs. 55-56, señala la importancia de la cuarta *Tusculana* en la elaboración del mismo, idea en la que incide J. BRACHTENDORF, «Cicero and Augustine on the passions», *Revue des études augustiniennes* 43 (1997), págs. 289-308. *Vid. supra* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VIII 17.

[5] QUINTILIANO, VI 2, 20.

[6] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XII 147, que introduce el término en el léxico filosófico latino.

[7] Según TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, págs. 55-56, Agustín resume con bastante libertad CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* IV 20, 56-21, 60.

[8] CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* III 12, 41, *Disputaciones tusculanas* V 11, 32.

[9] CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 41, 119-120. El término *commoda* es utilizado por SÉNECA, *Epístola* 74, donde establece una contraposición entre este tipo de bienes y el bien supremo que es la virtud.

[10] CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 4, 8.

[11] Utiliza aquí una expresión inspirada en CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* IV 20, 57 o *Sobre el orador* I 11, 47. *Vid.* TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, pág. 56.

[12] J. WETZEL, *Augustine and the limits of Virtue,* Cambridge, 1992, págs. 117-122, discute los problemas que plantea la crítica moderna ante la tendencia de Agustín de no dar importancia a las diferencias existentes entre las escuelas filosóficas. En su opinión Agustín trata de oponer así la teología cristiana de la gracia a toda la filosofía antigua como bloque. *Vid.* además BOCHET, «Le statut…», págs. 55-56.

[13] AULO GELIO, XIX 1, 1-21, citado también en AGUSTÍN, *Quaest. hept*. I 30. Según J. BRACHTENDORF, «Cicero and Augustine…», págs. 207-209, existen algunas diferencias significativas e intencionadas entre el texto de Gelio y el relato de Agustín. Por ejemplo, Gelio nunca dice que el sabio esté sometido a las pasiones, dado que su alma sufre un movimiento involuntario, y reserva el término pasión al movimiento consentido, mientras que Agustín habla de pasiones involuntarias. De este modo da un sentido diferente al texto de Gelio y prácticamente equipara la doctrina estoica de las pasiones a la de los peripatéticos, para quienes éstas afectan a aquella parte más baja del alma que no está sometida a la razón. Sobre este pasaje, *vid.* además R. DODARO, *Christ and the just society in the thought of Augustine,* Cambridge, 2006, págs. 59-60.

[14] Sobre Aristipo de Cirene y su escuela, *vid. supra* nota a *La ciudad de Dios* VIII 3.

[15] Epicteto de Hierápolis (ca. 50-138 d. C.) llegó a Roma como esclavo del liberto del emperador Nerón Epafrodito, que se ocupó de su formación y finalmente le manumitió. A pesar de ello, nunca tuvo un buen concepto de su antiguo amo, al que tachaba de vulgar, ignorante y cruel. Entre sus maestros destaca el estoico Musonio Rufo. En torno al 93 d. C., a raíz de la expulsión de los filósofos ordenada por Domiciano, hubo de salir de Roma y se instaló en Nicópolis, donde fundó su escuela. Tuvo como discípulo al historiador Flavio Arriano, que se ocupó de la publicación de sus enseñanzas, especialmente las centradas en cuestiones éticas. Consideraba la filosofía desde un punto de vista eminentemente práctico, como un medio de vivir conforme a la naturaleza. Dadas las coincidencias entre algunos aspectos de su pensamiento y otros del cristianismo —por ejemplo, la creencia en un Dios padre— durante mucho tiempo fue considerado como un criptocristiano, o, al menos, conocedor de dicha doctrina, aunque las divergencias de pensamiento son también notables. *Vid.* FERRATER MORA, *Diccionario*… II, págs. 1033-1034, *s. v*. Testimonios antiguos en H. SCHENKEL, *Epicteti Dissertationes (editio maior),* Leipzig, 1916, págs. III-XV.

[16] Zenón de Citio (ca. 335-ca. 264 a. C.), fue discípulo del cínico Crates de Tebas, del megárico Estilpón y de los académicos Jenócrates y Polemón. Se le conoce como fundador de la escuela estoica. Su obra, conservada fragmentariamente, ha sido editada por A. C. PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes with introduction and notes*, Londres, 1891 y J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta, t. I, Zeno et Zenonis discipuli*, Múnich-Leipzig, 2005 (=Stuttgart 1905). *Vid.* además K. VON FRITZ, *RE* XA, cols. 83-121, FERRATER MORA, *Diccionario*… V, págs. 3803-3804, *s. v.*

[17] Crisipo, hijo de Apolonio (ca. 281-208 a. C.), nació en Solos (Cilicia). En Atenas se convirtió en discípulo de Zenón y posteriormente de Cleantes, a quien sucedió en la Estoa en 232 a. C. Se le conocía por su capacidad dialéctica. De su obra sólo se conservan fragmentos (*vid.* la edición de J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta, t. II Chrisippi fragmenta lógica et physica, t. III Chrisippi fragmenta moralia,* Múnich-Leipzig, 2005 (=Stuttgart, 1903). *Vid.* además. J. VON ARNIM, *RE* III2, cols. 2502-2509, FERRATER MORA, *Diccionario*… II, pág. 728, *s. v.*

[18] *Cf*. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* III 21, 69.

[19] VIRGILIO, *Eneida* IV 449.

[20] *Cf*. Psalm. 2, 5.

[21] *Cf*. Psalm. 42, 6; II Cor. 7, 8-11.

[22] *Cf*. Psalm. 18, 11; Philip. 2, 12; Rom. 11, 20.

[23] SÉNECA, *Sobre la clemencia* II 4-5 describe la misericordia como una enfermedad del espíritu, una debilidad de la que el sabio debe apartarse. Ideas similares se aprecian en EPICTETO, *Disertaciones* II 21, 5; III 22, 13; IV 1, 4, *Vid.* además *infra* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIV 8-9.

[24] CICERÓN, *En defensa de Ligario* 12, 37.

[25] Traduzco por «compasión» el término latino *miseria*. *Cf*. SÉNECA, *Sobre la clemencia* II 6 4 *misericordia vicina est miseriae*. SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* 52, 27 opone los términos *misericordia* como positivo frente a *miseria* como negativo Sobre la relación etimológica entre ambos *vid.* S. BRAUN, *Seneca*, *De clementia. Edited with text, translation and commentary*, Oxford, 2009, pág. 413.

[26] Como indica JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1172, n. 3 (pág. 345), Epicteto en realidad recomendaba al filósofo la *apátheia*, lo que, a su modo de ver, demuestra que el conocimiento de este autor por parte de Agustín no era de primera mano.

[27] CICERÓN, *Sobre el orador* I 11, 47. Otras críticas al exceso de sutileza terminológica pueden verse en CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* IV 9, 21-22, V 30, 90-31, 94.

[28] Ideas semejantes pueden verse en ORÍGENES, *Sobre los principios* II 4, 4. Lactancio dedica una obra completa con el título de *Sobre la ira de Dios* a la cuestión de la cólera divina. El problema también había sido planteado por autores paganos, como PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II 37, 5, que atribuye a los démones un comportamiento vengativo si no se cumple con sus ritos.

[29] Citado en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 3.

[30] Citado en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 6.

[31] *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 3.

[32] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XI 145. También PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 580c y MÁXIMO DE TIRO, *Diss*. XIV 5 presentan a Minerva actuando de idéntico modo y asimilada al demon de Sócrates. Según BEAUJEU, *Apulée*…, pág. 224 n. 5, la interpretación de los dioses homéricos como demonios que intervienen en los asuntos humanos se remonta a Jenócrates.

[33] AGUSTÍN, *in Psalm.* XXXIX 8-9; LIII 10. *Vid.* además JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* I 15-19.

[34] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XII 146.

[35] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XIII 147. Como señala BEAUJEU, *Apulée*…, pág. 227, la descripción de las cualidades de los demonios que ofrece Apuleyo es la más completa de la Antigüedad.

[36] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* IV 127. *Cf*. PLATÓN, *Leyes*, VI 765e, X 902 b., ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1253a.

[37] SALUSTIO, *Conjuración de Catilina* I 2.

[38] Una opinión similar sobre Plotino puede verse en AGUSTÍN, *C. Acad.* III 18, 41.

[39] PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 12, que cita a su vez a PLATÓN, *Banquete* 191b 5. El pasaje aparece citado además en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X 30.

[40] Resume con bastante libertad APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XV 150-154 donde lémures aparece como término genérico para aludir a los espíritus de los difuntos, entre los cuales los lares tienen una consideración positiva y las larvas negativa.

[41] Los lares eran en su origen divinidades relacionadas con los lugares (*vid*. entre otros OVIDIO, *Fastos* V 129-146). Entre ellos destacan los familiares, vinculados al hogar. Sin embargo, como en este caso, suele ser

habitual confundirlos con otros espíritus, como los manes o las larvas. Sobre la identificación de lares y manes, *vid.* S. WEINSTOCK, «Two Archaic Inscriptions from Latium», *Journal of Roman Studies* 50 (1960), págs. 112-118, esp. 116, Sobre los lares en general, *vid.* J. CONTRERAS-G. RAMOS-I. RICO, *Diccionario de la religión romana,* Madrid, 1992*, s. v.* K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1967, págs. 90-94.

42 Agustín presenta una concepción diferente de los lémures de la de Apuleyo y otras fuentes paganas, que los caracterizan de forma neutra. Sobre los mismos, *vid.* entre otros VARRÓN, *Ap. Non*. 135, OVIDIO, *Fastos* V 419-492, SERVIO, *En*. I 276; 792. É. JOBBÈ-DUVAL, *Les morts malfaisants: «Larvae, Lemures» d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, París, 1924, K. LATTE, *Römische…,* pág. 99, n. 1. CONTRERAS-RAMOS-RICO, *Diccionario…,* Madrid, 1992*, s. v.*

43 Las larvas aparecen descritas originariamente como espíritus maléficos, aunque con el tiempo pasan a designar las almas de todos los difuntos y no sólo de los malvados. *Vid.* PLAUTO, *La comedia del fantasma, passim*, VARRÓN, *Ap. Non*. 135, 15, OVIDIO, *Fastos* II 421-2, 583, 614-5, V 483, SERVIO, *En*. III 63, VI 152, 229, etc. K. LATTE, *Römische…,* pág. 99, n. 1, CONTRERAS-RAMOS-RICO, *Diccionario…,* Madrid, 1992*, s. v.*

44 Sobre los manes *vid. supra* nota a *La ciudad de Dios* VIII 26.

45 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* XV 150. Según BEAUJEU, *Apulée*…, pág. 231, la interpretación demónica y conforme a la etimología del término griego *eudaímon* «feliz» es de tradición pitagórica, tiene como punto de partida a Jenócrates y es retomada por los estoicos (*vid.* entre otros MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VII 17, ALBINO, *Epit*. 28, 3).

46 *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 8.

47 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* IV 127. *Vid.* además PLOTINO, *Enéadas* VI 7, 9.

48 *Cf*. APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* III 123.

49 *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IX 11. JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1174, n. 1 (pág. 355), observa un juego de palabras entre el término griego y Eudémones, nombre que se aplica a los habitantes de la Arabia feliz, actualmente la región montañosa de Yasir y el Yemen.

50 Sobre los ángeles buenos, *vid. infra* IX 19-23.

51 *Cf*. Ioh. 1, 3.

52 Philip. 2, 7.

53 *Cf*. Ioh. 14, 6.

54 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* IV 128. *Vid.* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VIII 18 n. *Cf*. PLATÓN, *Banquete* 203a.

55 BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X…,* págs. 612-614, n. compl. 71, señala la debilidad de la argumentación agustiniana, que en su opinión no es capaz de refutar la teoría platónica.

56 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* III 124. La idea de la incapacidad del lenguaje humano para expresar la perfección divina aparece en PLATÓN, *Timeo* 28c.

57 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* II 120. La distinción entre dioses visibles o astros y dioses invisibles aparece por primera vez en PLATÓN, *Leyes* XI 930e, *Timeo* 40a-41. Sobre la cuestión, *vid.* BEAUJEU, *Apulée*…, pág. 205-206.

58 *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X 11.

59 APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* II 120.

60 VIRGILIO, *Geórgicas* I 5 -6, pasaje citado en APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* I 116.

61 PLOTINO *Enéadas* I 6, 8. *Vid.* además I 6, 9; I 2, 3. BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X…,* págs. 614-616, n. compl. 72, aparte de otras cuestiones textuales, señala que en algunos manuscritos de *La ciudad de Dios* aparece Platón en lugar de Plotino, lectura claramente errónea, dado que la cita pertenece al segundo de estos autores. F. J. THONNARD, «Un texte de Plotin dans la *Cité de Dieu*, IX 17», *Revue des études augustiniennes 5* (1959), págs. 447-449, explica la confusión de Platón por Plotino basándose en la existencia de

un texto del *Teeto* (176 ab) cuyo sentido general es similar al de la cita de las *Enéadas*. Agustín también tuvo en mente dicho pasaje en la redacción de *Confesiones* VIII 8, 19.

62 *Cf*. AGUSTÍN, *Trin.* XIII 22.

63 I Tim. 2, 5.

64 Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 616, n. compl. 74, Agustín simplifica la doctrina platónica, concretamente la de Apuleyo, al afirmar que los dioses se contaminarían si no estuviesen alejados de los seres humanos tanto por la distancia como por los demonios que se sitúan entre unos y otros, ya que los dioses en realidad son inaccesibles porque su naturaleza es mucho más elevada que la de los seres humanos, lo que hace necesaria la mediación de los demonios.

65 El término *daemonicolae* es utilizado también en AGUSTÍN, *Confesiones* VIII 2, 4.

66 *Cf*. *La ciudad de Dios* XI, 11, 12.

67 *Cf*. *La ciudad de Dios* VIII 14, EUSEBIO, *Praep. Euang*. IV 5.

68 Se trata de una etimología popular que parte de PLATÓN, *Crátilo* 398b, donde se relaciona el término δαίμων con δαήμων, o sabio. *Vid.* además LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 14, 6-7; MARCIANO CAPELLA, II 154. *Cf*. MACROBIO, *Saturnales* I 23 que, según esta misma etimología, define los demonios como «conocedores del futuro», y propone además otra etimología tomada del *Sobre los héroes y daimones* de Posidonio según la cual el término deriva de ἀπὸ τοῦ δεομένου, en virtud de su carácter etéreo o de ἀπὸ τοῦ δειομένου, de su naturaleza dividida. EUSEBIO, *Praep. Euang*. IV 5, lo hace derivar de δειμαίνειν (causar temor). P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, *s. v*. δαίμων defiende una de las etimologías propuestas por Macrobio, la que lo hace derivar de ἀπὸ τοῦ δειομένου, de δαίομαι, en el sentido no de dividir sino de «poder que atribuye», y de ahí «divinidad», «destino».

69 I Cor. 8, 1.

70 Mc. 1, 24; Mt. 8, 29.

71 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. IV 49-50.

72 Mt. 4, 11.

73 PLATÓN, *Timeo* 40, citado por Agustín a partir de la traducción ciceroniana (CICERÓN, *Timeo* 10).

74 Psalm. 49, 1.

75 Psalm. 135, 2.

76 Psalm. 94, 3.

77 Psalm. 95, 4-5.

78 Mc. 1, 24.

79 Como indica JERPHARNON, *Saint Augustin…*, pág. 1176, n. 1 (pág. 366), la expresión «Dios de dioses» es simplemente la trascripción latina de la forma hebrea del superlativo, y en realidad se traduciría como «Dios por excelencia».

80 Psalm. 81, 6.

81 I Cor. 8, 5-6.

LIBRO X

SUMARIO

1. Incluso los platónicos establecieron que un solo Dios concede la verdadera felicidad tanto a los ángeles como a los seres humanos. Pero es preciso plantearse si aquellos seres a los que consideran que debe rendirse culto por esto mismo desean que sólo se honre al Dios único o a ellos mismos también.
2. Cuál fue la opinión del platónico Plotino sobre la iluminación de origen superior.
3. Sobre el verdadero culto de Dios, del que los platónicos, aunque comprendieron que fue creador del universo, se desviaron adorando a los ángeles, buenos o malos, con honores divinos.
4. El sacrificio sólo se le debe al Dios verdadero.
5. Sobre los sacrificios que Dios no exige, pero desea que se le ofrezcan para significar lo que exige.
6. Sobre el sacrificio perfecto y verdadero.
7. El amor que nos profesan los ángeles santos es tal que no quieren que nosotros seamos sus adoradores, sino del único Dios verdadero.
8. Sobre los milagros, que Dios se dignó a añadir a sus promesas, incluso por medio del ministerio de los ángeles, para afianzar la fe de los piadosos.
9. Sobre las artes ilícitas relativas al culto de los demonios, en las que el platónico Porfirio se debate aprobando unas y condenando, aparentemente, otras.
10. Sobre la teúrgia, que promete una falsa purificación a las almas mediante la invocación de los demonios.
11. Sobre la epístola de Porfirio al egipcio Anebonte, en la que solicita ser instruido sobre la diversidad de los demonios.
12. Sobre los milagros que el Dios verdadero realiza por medio del ministerio de los ángeles santos.
13. Sobre el Dios invisible, que a menudo se presenta visible, no tal como es realmente, sino según lo que pueden soportar los que lo contemplan.
14. Se debe rendir culto al Dios único no sólo por los beneficios eternos, sino también por los temporales, ya que todo se sustenta en el poder de su providencia.
15. Sobre el ministerio de los ángeles santos, por el que sirven a la providencia de Dios.
16. Si para ser merecedor de la vida feliz se ha de confiar en los ángeles que exigen que se les rinda culto con honores divinos o en aquellos en cambio que prescriben que con la santa religión se sirva no a ellos, sino al Dios único.
17. Sobre el arca del testamento y los signos milagrosos que fueron realizados por la voluntad divina para hacer valer la autoridad de la ley y de su promesa.
18. Contra aquellos que niegan que se deba dar crédito a los libros eclesiásticos en lo que se refiere a los milagros con los que el pueblo de Dios ha sido instruido.
19. Cuál es la razón del sacrificio visible que la religión verdadera enseña que se le ofrezca al único Dios verdadero e invisible.
20. Sobre el sacrificio supremo y verdadero que cumplió el propio mediador entre Dios y los seres humanos.
21. Sobre el límite del poder concedido a los demonios para la glorificación de los santos por medio de su fortaleza ante los sufrimientos, que vencieron a los espíritus aéreos no aplacándolos, sino perseverando en su fe en Dios.
22. De dónde procede el poder de los santos contra los demonios y de dónde la verdadera purificación del corazón.
23. Sobre los principios en los que los platónicos declaran que se halla la purificación del alma.
24. Sobre el principio único y verdadero, único que purifica la naturaleza humana y la renueva.
25. Todos los santos, ya en el tiempo de la ley, ya en los primeros siglos, fueron justificados en el sacramento y la fe de Cristo.
26. Sobre la inconstancia de Porfirio, que vacilaba entre la confesión del verdadero Dios y el culto a los

1

Es cierta la opinión de todos aquellos que poseen alguna capacidad de raciocinio de que todos los seres humanos desean ser felices[1]. Pero mientras la debilidad de los mortales trata de indagar quiénes lo son y cómo llegan a serlo, se han suscitado muchas y profundas controversias en las cuales los filósofos han agotado sus esfuerzos y sus momentos de ocio, y que resulta prolijo e innecesario exponer y discutir. Ciertamente si quien está leyendo estas palabras recuerda qué tratamos en el libro octavo[2] al elegir los filósofos con los que discutir la cuestión acerca de esa vida feliz que ha de suceder después de la muerte —si podemos llegar a ella sirviendo con la religión y los ritos al único Dios verdadero, que también es el creador de los dioses, o a muchos dioses—no espera que aquí se repita lo mismo, sobre todo cuando puede refrescar la memoria releyéndolo, si por casualidad lo ha olvidado. En efecto, elegimos a los platónicos, con razón los más ilustres entre todos los filósofos, porque pudieron comprender que el alma humana, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede ser feliz sin la participación de la luz de aquel Dios por el que tanto ella misma como el mundo fueron creados. Así, aquello que todos los seres humanos ansían, es decir, la vida feliz, niegan éstos que pueda conseguirlo nadie que no se uniese a aquello único óptimo que es el Dios inmutable por la pureza del amor puro[3]. Pero, puesto que ellos mismos también, ya cediendo a la vanidad y al error de los pueblos ya, como dice el apóstol, *perdiéndose en sus pensamientos*[4], creyeron o quisieron hacer creer que debía rendirse culto a muchos dioses hasta tal punto que algunos de ellos juzgaban que también debían ofrecerse a los demonios los honores divinos de los ritos y sacrificios, a los cuales ya respondimos ampliamente, ahora se debe examinar y discutir, en la medida en que Dios me lo conceda, cómo se debe creer que los inmortales y felices, establecidos en moradas celestes —dominaciones, principados o potestades[5]—, a los que éstos llaman dioses y a algunos de ellos o bien demonios buenos o bien ángeles como nosotros, quieren que observemos la religión y la piedad. Es decir, para expresarlo con mayor claridad, si les complace que celebremos ritos y ofrezcamos sacrificios también en su honor o solamente en el de su Dios, que es también el nuestro, o que les consagremos algunos de nuestros bienes o bien a nosotros mismos en los ritos de la religión.

Éste es, en efecto, el culto debido a la divinidad, o, para hablar con mayor propiedad, a la deidad[6]. Puesto que no se me ocurre un término suficientemente idóneo en latín para designar dicho culto con una sola palabra, me serviré de uno griego para decir lo que quiero expresar cuando sea necesario[7]. Lo cierto es que los latinos han traducido λατρεία como servidumbre siempre que aparece en las sagradas escrituras. Pero la servidumbre debida a las personas, según la cual el apóstol[8] prescribe que los esclavos deben estar sometidos a sus amos, en griego se suele designar con otro término[9]. Λατρεία, sin embargo, según el uso de la lengua propio de los que fijaron para nosotros el léxico religioso, designa siempre, o con tanta frecuencia que podría decirse que casi siempre, aquella servidumbre que atañe al culto de Dios[10]. Por ello, si solamente se utiliza la propia palabra «culto» no parece que se le deba sólo a Dios. En efecto, se dice también que rendimos culto a personas a quienes celebramos por su recuerdo o presencia dignos de honores. Y no solamente se habla de que se rinde culto a aquellos seres a los que nos sometemos con religiosa humildad, sino también a algunos que están sometidos a nosotros[11]. Pues a partir de este término son designados los agricultores, los colonos y los habitantes, y a los mismos dioses se les llama «caelicolae» no por otro motivo sino porque cultivan el cielo, no en el sentido de venerarlo, sino de habitarlo, como colonos celestes; no lo son del modo que reciben el nombre de colonos quienes deben su condición al suelo natal, en virtud de su obligación de cultivar el campo bajo la autoridad de sus propietarios, sino, como dice uno de los grandes autores en lengua latina:

> «Hubo una antigua ciudad, la ocuparon colonos tirios[12]».

Efectivamente los llamó colonos como derivado de «habitar», no de «agricultura». De ahí que también reciben el nombre de colonias las ciudades fundadas por otras mayores a modo de enjambres de población. Y, por este motivo, resulta totalmente cierto que, por el sentido propio del término, el culto se le debe solamente a Dios, pero ya que el término «culto» se aplica también a otros conceptos, en latín el culto debido a Dios no puede expresarse mediante una sola palabra.

Ciertamente también el propio término religión, aunque parezca significar de forma más precisa no cualquier culto, sino el culto a Dios (por ello nuestros autores han traducido mediante dicho término lo que en griego se denomina θρησκεία[13], sin embargo, ya que según el uso de la lengua latina no sólo de los ignorantes, sino también de los más eruditos, se habla de que debe observarse la religión respecto a los parentescos y afinidades humanas y cualquier tipo de vínculos, esta palabra no evita la ambigüedad cuando se entabla la discusión sobre el culto a la divinidad, de modo que seamos capaces de afirmar con seguridad que la religión no es sino el culto a Dios, puesto que parece que se elimina de este término, contra el uso habitual, el significado de deferencia hacia el parentesco humano. También la piedad suele entenderse propiamente como el culto a Dios, a la cual los griegos llaman εὐσέβεια[14]. Sin embargo, también se

dice que ésta se les debe cumplidamente a los padres. Por otra parte, según la costumbre del vulgo, esta palabra también se utiliza con frecuencia para aludir a las obras de misericordia, cosa que, a mi modo de ver, ha sucedido porque Dios recomienda particularmente que éstas se lleven a cabo, y da testimonio de que le complacen tanto o incluso más que los sacrificios. Este uso de la lengua ha dado como resultado que también el mismo Dios sea llamado piadoso[15]. No obstante, los griegos no lo llaman ciertamente εὐσεβεῖν en ningún registro de su propia lengua, aunque el vulgo también tome εὐσέβεια en el sentido de misericordia. Por ello, en algunos pasajes de las escrituras, para que la distinción se mostrase más clara, prefirieron utilizar no εὐσέβεια, de «buen culto», sino θεοσέβεια, compuesto que procede de «culto a Dios[16]». Pero nosotros no podemos expresar con una sola palabra cualquiera de estos dos conceptos. Así pues, lo que en griego se denomina λατρεία se traduce también en latín como servidumbre, pero aquella con la que rendimos culto a Dios, o lo que se denomina θρησκεία en griego, en latín en cambio se llama religión, pero aquella que tenemos respecto a Dios[17], o lo que ellos llaman θεοσέβεια, nosotros en cambio no podemos expresarla con una sola palabra, pero podemos denominarlo culto a Dios: decimos que éste tan sólo se le debe a aquel Dios que es el Dios verdadero y hace dioses a sus fieles[18]. Consecuentemente, a cualesquiera que, inmortales y felices, se hallen en moradas celestes, si no nos aman ni quieren que seamos felices, no se les debe rendir culto en modo alguno. Pero si nos aman y quieren que seamos felices, sin duda lo quieren de allí de donde ellos mismos también lo son. ¿Acaso son ellos felices de un modo, nosotros de otro?

2

Pero nosotros no tenemos ningún conflicto en esta cuestión con estos filósofos tan eminentes. En efecto, vieron y plasmaron de muchas maneras y de forma muy prolija en sus escritos que ellos obtienen la felicidad de idéntica fuente que nosotros, de la presencia de cierta luz inteligible que para aquéllos es Dios y es diferente a ellos mismos, por la cual son iluminados de tal modo que resplandezcan y con su participación permanezcan perfectos y felices[19]. Plotino, al explicar el pensamiento de Platón, afirma a menudo e insistentemente que ni siquiera aquella que creen que es el alma del universo alcanza la felicidad de distinta fuente que nosotros, y que ésta es una luz que no es ella misma, sino por la que ha sido creada y por cuya iluminación inteligible luce de forma inteligible[20]. Establece también una comparación entre aquellos seres incorpóreos y estos cuerpos celestes conspicuos y magníficos, como si aquél fuera el sol y aquella misma la luna. Piensan ciertamente que la luna es iluminada por el reflejo del sol[21]. Afirma, pues, aquel ilustre platónico que el alma racional, ya deba llamarse más bien intelectual, a cuyo género, a su modo de ver, pertenecen también las almas de los inmortales y felices, que

no duda que habitan en moradas celestes, no tiene sobre sí otra naturaleza sino la de Dios, que ha creado el mundo, por el cual también ella misma fue creada[22], y que la vida feliz y la luz que lleva a la comprensión de la verdad no se la ofrece a aquellos seres supremos una fuente distinta que a nosotros, de acuerdo con el evangelio, donde se lee: *Hubo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan; éste vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él. No era aquél la luz, sino testimonio de la luz. Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre al venir a este mundo*.[23] Mediante esta distinción queda suficientemente demostrado que el alma racional o intelectual, como la había en Juan, no puede ser luz para sí misma, sino que luce por la participación de otra luz verdadera. Esta idea también la confirma el propio Juan, cuando, al dar testimonio sobre él, dice: *todos nosotros hemos recibido de su plenitud*[24].

3

Siendo así las cosas, si los platónicos, u otros cualesquiera que sostuvieron estas opiniones, al conocer a Dios le glorificasen como Dios y le diesen las gracias, no se extraviarían en sus pensamientos[25] ni se convertirían en unas ocasiones en causantes de los errores de los pueblos mientras que en otras no osarían resistirse a ellos: admitirían sin lugar a dudas que, para que podamos ser inmortales y felices tanto aquéllos, inmortales y felices, como nosotros, mortales y desgraciados, debemos rendir culto al único Dios verdadero, que es tan nuestro como suyo.

A éste le debemos la servidumbre que en griego se llama λατρεία, ya en algunos ritos sagrados[26] ya en nosotros mismos. En efecto, todos en conjunto y cada uno de forma individual somos templos suyos[27], porque se digna habitar en la concordia de todos y en cada individuo en particular. No es mayor en todos que en cada uno, puesto que ni se dilata por la masa ni se debilita por la división. Cuando nuestro corazón se eleva hacia él, es su altar, le aplacamos bajo el sacerdocio de su Unigénito, inmolamos en su honor víctimas cruentas cuando luchamos por su verdad hasta el derramamiento de sangre[28], por él quemamos delicadísimo incienso cuando en su presencia ardemos de piadoso y santo amor, le ofrecemos y devolvemos sus dones en nosotros y a nosotros mismos, le dedicamos y consagramos la memoria de sus beneficios en festividades solemnes y en días fijados para que el ingrato olvido no se introduzca con el trascurso de los tiempos, le sacrificamos en el altar de nuestro corazón una víctima de humildad y de alabanza[29] ardiente por el fuego de la caridad. Para verle como podría ser visto y unirnos a él, nos purificamos de la mancha del pecado y de los malos deseos y nos consagramos en su nombre. Pues él mismo es la fuente de nuestra felicidad, él mismo es el final de todo apetito. Eligiéndole, o, mejor dicho, reeligiéndole (pues le habíamos perdido por nuestra desidia)— reeligiéndole pues, de donde también se dice que procede el nombre de la

religión, nos dirigimos hacia él con amor para descansar a la llegada, felices porque somos perfectos en aquel fin[30]. En efecto, aquel bien nuestro, sobre cuyo fin existe un gran debate entre los filósofos, no es ninguna otra cosa sino estar vinculado a aquel único cuya alma intelectual es llenada y fecundada por su abrazo incorpóreo, si puede decirse, de virtudes verdaderas. Se nos prescribe amar este bien con todo el corazón, con toda el alma, y con toda virtud. A dicho bien debemos ser conducidos por quienes somos amados y conducir a quienes amamos. Así se cumplen aquellos dos preceptos en los que se basan toda la ley y los profetas: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*, y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*[31]. Así pues, para que el ser humano supiera amarse a sí mismo se estableció aquel fin adonde dirigir todos sus actos para alcanzar la felicidad; pues quien se ama a sí mismo no desea otra cosa más que ser feliz. Este fin es, pues, unirse a Dios[32]. En consecuencia, al que sabe amarse a sí mismo, cuando se le prescribe amar al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le prescribe sino que le recomiende amar a Dios con todas sus fuerzas[33]? Éste es el culto a Dios, ésta la verdadera religión, ésta es la recta piedad, ésta es la servidumbre debida solamente a Dios. Así pues, cualquier potestad inmortal, dotada de cuanta virtud se quiera, si nos ama como a sí misma, quiere que para que seamos felices nos sometamos a aquel que le hace feliz a ella misma por someterse a él. Por consiguiente, si no rinde culto a Dios es desgraciada porque se ve privada de Dios, pero si rinde culto a Dios no quiere que se le rinda culto a ella en lugar de a Dios. Pues más bien apoya y favorece con las fuerzas de su amor aquella sentencia divina en la que está escrito: *El que sacrifique a los dioses, y no sólo al Señor, será aniquilado*[34].

4

En efecto, para omitir ahora otras cuestiones relativas al homenaje religioso con el que se rinde culto a Dios, en lo que se refiere al sacrificio al menos, no existe persona alguna que se atreva a afirmar que éste se le debe a alguien excepto a Dios. Pues se han usurpado muchos elementos del culto divino para ofrecerlos en honor de los hombres, ya por exceso de humildad ya por pestilente adulación. Sin embargo, de manera que a quienes se los ofrecen son tenidos por hombres que se dice que son merecedores de culto y de veneración, y, llegando a un mayor exceso, incluso de adoración. Pero ¿quién juzgó que se debía ofrecer sacrificios sino a aquel del que supo, pensó o imaginó que era Dios? Para concluir, cuán antiguo es el culto a Dios mediante el sacrificio lo prueban suficientemente aquellos dos hermanos, Caín y Abel, del mayor de los cuales Dios reprobó el sacrificio mientras que aceptó el del segundo[35].

Por otra parte ¿quién es tan necio que considere que las ofrendas que se realizan en los sacrificios sirven para satisfacer alguna necesidad de Dios? Aunque la sagrada escritura dé testimonio de ello en muchos pasajes, para no extendernos, bastará recordar aquel breve pasaje del salmo: *Dijo al Señor: Tu eres mi Dios, porque no necesitas mis bienes*[36]. En consecuencia, es preciso creer que Dios no tiene necesidad no ya de ganado o de cualquier otro bien corruptible y terreno, sino ni siquiera de la justicia humana, y que todo el culto que se le rinde justamente a Dios beneficia al hombre, no a Dios. En efecto, nadie diría tampoco que cuando bebe le hace un favor a la fuente, o a la luz cuando ve. Ni el hecho de que los patriarcas hubieran ofrecido otros sacrificios con víctimas de ganado que ahora el pueblo de Dios lee, pero no ofrece, debe ser entendido de otro modo sino que mediante aquéllos fueran dadas a conocer aquellas obras que se hacen en nosotros para que nos unamos a Dios y miremos por el prójimo para el mismo fin. Por consiguiente, el sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, es decir, es un signo sagrado. De ahí que el penitente ante el profeta, o el propio profeta cuando busca tener a Dios propicio por sus pecados dice: *Si hubieses querido un sacrificio te lo hubiera ofrecido sin duda; no te deleitarás con holocaustos. Mi sacrificio a Dios es mi espíritu contrito. Dios no despreciará un corazón contrito y humillado*[37]. Veamos cómo mostró que Dios quería un sacrificio allí donde dijo que Dios no quería un sacrificio. Pues rechaza el sacrificio de un animal degollado, pero quiere el sacrificio de un corazón contrito. Por consiguiente, mediante aquella afirmación de que aquél no quería se significa lo que sugirió que quería. Así pues, dijo que Dios no quería aquellos sacrificios del modo que los necios creen que los quiere para su deleite. En efecto, si no quisiera que los sacrificios que exige (y que se reducen únicamente a éste: el corazón contrito y humillado por el dolor del arrepentimiento) se significasen mediante los sacrificios que se consideró que deseaba por serle gratos, no hubiera dado instrucciones en modo alguno en la ley antigua acerca de su ofrecimiento. Y, por esto, debían haberse cambiado ya en un momento oportuno y determinado, para que no se considerasen deseables para el propio Dios o aceptables al menos en nosotros, en lugar de lo que en ellos se ha significado. De ahí también en otro pasaje de otro salmo dice: *Si estuviera hambriento, no te lo diría; pues mío es el orbe de la tierra y todo cuanto lo llena. ¿Acaso comeré la carne de los toros o beberé la sangre de los cabritos*[38]*?* Como si dijese: Si ciertamente estos bienes me fuesen necesarios, no te los pediría, pues se hallan bajo mi potestad. Después, para añadir qué significan estas palabras, dice: *Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza y cumple tus votos al Altísimo e invócame en el día de la tribulación y yo te liberaré y tú me glorificarás.*[39] Asimismo, en otro profeta se dice: *¿Con qué me presentaré al Señor y recibiré a mi Dios excelso? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añojos? ¿Me aceptará el Señor con un millar de carneros o diez millares de machos cabríos cebados? ¿Le ofreceré mi primogénito por mi impiedad, el fruto de mi vientre por el pecado de mi alma? ¿Te ha sido anunciado, a*

ti, hombre, el bien? ¿O qué exige el Señor de ti sino que hagas justicia y ames la misericordia y estés dispuesto a marchar con Dios tu Señor[40]*?* Y en las palabras de este profeta se distinguen dos cosas, y queda suficientemente demostrado que Dios no exige aquellos sacrificios por sí mismos y que con ellos se significan los sacrificios que Dios exige. En la epístola a los hebreos dice: *No olvidéis hacer el bien y estar dispuestos a compartir; pues con tales sacrificios se complace a Dios*[41]. Y, por esto, donde está escrito *prefiero la misericordia al sacrificio*[42] no debe entenderse ninguna otra cosa sino que un sacrificio es preferible a otro, pues lo que todos llaman sacrificio es el signo del verdadero sacrificio. Por otra parte, la misericordia es el verdadero sacrificio, de donde proceden las palabras que he recordado poco antes: *pues con tales sacrificios se complace a Dios*. Por consiguiente, cuantas prescripciones dadas por inspiración divina de variadas formas se lean sobre los sacrificios en el ministerio del tabernáculo o del templo, se refieren en su simbolismo al amor a Dios y al prójimo. Efectivamente, *en estos dos preceptos*, como está escrito, *se apoyan toda la ley y los profetas*[43].

6

Así pues, el verdadero sacrificio es toda obra que contribuye a unirnos a Dios en una santa asociación, es decir, dirigida a aquel fin del bien con el que podamos ser verdaderamente felices. De ahí que también la propia misericordia con que se ayuda al ser humano, si no se practica por Dios, no es sacrificio. En efecto, aunque se realiza o se ofrece por el ser humano, sin embargo, el sacrificio es cuestión divina, de tal modo que también los antiguos latinos lo llamaron con este nombre. Por ello, el ser humano mismo, consagrado en el nombre de Dios y ofrecido a Dios, en cuanto muere para el mundo para vivir para Dios, se convierte en sacrificio. Ciertamente esto también atañe a la misericordia que cada uno ejerce en sí mismo. Por esto está escrito: *Compadécete de tu alma complaciendo a Dios*[44]. También nuestro cuerpo, cuando lo mortificamos con la templanza, si lo hacemos por Dios, como es debido, para no exhibir nuestros miembros como armas de iniquidad para el pecado, sino como armas de justicia para Dios[45], es un sacrificio. Para exhortarnos a ello dice el apóstol: *Así pues, os ruego, hermanos, por la compasión de Dios, que exhibáis vuestros cuerpos como víctima viva, sagrada, agradable a Dios, como vuestra ofrenda razonable*[46]. Por consiguiente, si el cuerpo, del que en su inferioridad hace uso el alma como de un siervo o de un instrumento, cuando su buen y recto uso se refiere a Dios, es un sacrificio ¡cuanto más la propia alma se hace sacrificio cuando se refiere a Dios, para que, inflamada con el fuego de su amor, rechace la forma de la concupiscencia secular y sometida a él como a una forma inmutable se reforme, complaciéndole por lo que recibió de su hermosura! Esto mismo añade el apóstol a continuación: *Y no os amoldéis,* dice*, a estos tiempos; sino reformaos en la novedad de vuestro pensamiento para probaros cuál es la voluntad de Dios, qué lo*

bueno, lo agradable y lo perfecto[47]. Así pues, como los verdaderos sacrificios son las obras de misericordia, ya hacia nosotros mismos ya hacia el prójimo, las cuales se refieren a Dios, pero las obras de misericordia no se realizan con otro fin sino para liberarnos de la desgracia y para ser felices por ello (lo cual no se consigue sino mediante aquel bien del que se ha dicho: *para mí es un bien unirme a Dios*[48]), de ello ciertamente se sigue que toda esta ciudad redimida, es decir, la reunión y comunidad de los santos, se ofrezca a Dios como sacrificio universal por el gran sacerdote que, tomando forma de esclavo, también se ofreció a sí mismo en la pasión por nosotros para que fuéramos el cuerpo de tan gran cabeza[49]. Ésta es, en efecto, la forma que ofreció, en ésta se ofreció, porque según ésta es mediador, en ésta es sacerdote, en ésta sacrificio. Por ello el apóstol, tras habernos exhortado a ofrecer nuestro cuerpo como víctima viva, sagrada, agradable a Dios, como nuestra ofrenda razonable y a no acomodarnos a estos tiempos, sino a reformarnos en la novedad de nuestro pensamiento para probar cuál es la voluntad de Dios, qué lo bueno, lo agradable y lo perfecto, puesto que el sacrificio en su totalidad somos nosotros mismos, añade: *Por la gracia de Dios que me ha sido otorgada, a todos los que están entre vosotros les digo que no se estimen más de lo que conviene estimarse, sino que se estimen con moderación, según reparte Dios a cada uno la medida de la fe. Pues del mismo modo que tenemos muchos miembros en un solo cuerpo, pero todos los miembros no tienen las mismas funciones, así nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo; pero cada uno es miembro de los demás, gozando de dones diversos según la gracia que nos ha sido otorgada*[50]. Este es el sacrificio de los cristianos: siendo *muchos formamos un solo cuerpo en Cristo*. Esto también lo celebra reiteradamente la iglesia en el sacrificio del altar tan conocido por los fieles, donde se le muestra que en aquello que ofrece ella misma es ofrecida[51].

7

Con razón aquellos inmortales y felices, situados en moradas celestes, que gozan con la participación de su creador, por cuya eternidad son firmes, por cuya verdad seguros, por cuyo don santos, puesto que nos aman misericordiosamente a nosotros, mortales y desgraciados, para que seamos inmortales y felices, no quieren que les sacrifiquemos a ellos, sino a aquel del que saben que ellos con nosotros son el sacrificio. Pues con ellos somos la única ciudad de Dios, a la que se dice en el salmo: *Gloriosísimas palabras se han dicho sobre ti, ciudad de Dios*[52], cuya parte que está en nosotros peregrina, la que está en ellos ofrece su ayuda. De aquella ciudad superior ciertamente, donde la voluntad de Dios es ley inteligible e inmutable, de aquella especie de curia superior (pues allí se tiene cuidado de nosotros[53]) descendió a nosotros por el ministerio de los ángeles[54] aquella escritura sagrada donde se dice: *El que sacrifique a*

los dioses, excepto al Señor únicamente, será aniquilado[55]. Esta escritura, esta ley y estos preceptos han recibido como confirmación el testimonio de tan grandes milagros que resulta absolutamente evidente a quién quieren que ofrezcamos sacrificios los inmortales y felices, que desean para nosotros lo mismo de lo que ellos disfrutan.

8

Parecería remontarme más allá de lo necesario si recordase los antiguos milagros realizados para dar testimonio de las promesas de Dios, con las que miles de años atrás predijo a Abraham que en su semilla todos los pueblos habrían de ser bendecidos[56]. ¿Quién, en efecto, no se admira de que una esposa estéril le diera un hijo al mismo Abraham en aquel momento de la senectud en el que no puede dar a luz ya ni la mujer fecunda[57], y de que en el sacrificio del mismo Abraham una llama bajada del cielo corriera entre las víctimas descuartizadas[58], y que a éste igualmente le predijeran el incendio celeste de Sodoma unos ángeles a los que había recibido en forma humana como huéspedes, y por medio de los cuales había recibido confirmación de las promesas de Dios sobre la descendencia que le había de llegar[59], y, siendo ya inminente el propio incendio, cómo fue asombrosamente liberado de Sodoma por los mismos ángeles Lot, hijo de su hermano, cuya esposa, al mirar hacia atrás en su camino y al quedar convertida de repente en estatua de sal[60], dio testimonio por medio de un gran sacramento que en el camino de su liberación nadie debe añorar las cosas pasadas? ¡Pero cuáles y cuán grandes fueron los prodigios realizados ya por Moisés en favor del pueblo de Dios para arrancarlo del yugo de la servidumbre cuando se les concedió a los magos del faraón, es decir, del rey de Egipto, que oprimía a aquel pueblo con su dominación, llevar a cabo algunos hechos asombrosos a fin de que fueran vencidos de forma más admirable! Aquéllos, en efecto, los realizaban por medio de hechicerías y de encantamientos mágicos, a los cuales están entregados los ángeles malos, es decir, los demonios. Pero Moisés con la ayuda de los ángeles los derrotó fácilmente gracias a un poderío tanto mayor cuanto más justamente actuaba en el nombre de Dios, que creó el cielo y la tierra[61]. Finalmente, en la tercera plaga, tras rendirse los magos, Moisés completó en una grandiosa exhibición de misterios las diez plagas por las que los duros corazones del faraón y de los egipcios cedieron en dejar marchar al pueblo de Dios[62]. Al momento se arrepintieron, y al intentar seguir a los hebreos en su huida, que, tras haberse dividido el mar, lo cruzaron en seco, cuando las olas retornaron de uno y otro lado sobre sí mismas, les cubrieron y les engulleron[63]. ¿Qué puedo decir de aquellos prodigios que, cuando el mismo pueblo era conducido por el desierto, se multiplicaron por la asombrosa intervención divina: las aguas que no se podían beber perdieron su amargor y saciaron a los sedientos arrojando un leño en ellas, tal como Dios había

prescrito[64]; el maná les llegó del cielo a los hambrientos y, como se había fijado una medida para su recolección, si alguien recogía algo más, se pudría naciéndole gusanos, pero la doble medida que se recogía la víspera del sábado, ya que el sábado no estaba permitido recolectar, no era atacada por podredumbre alguna. Cuando desearon alimentarse de carne, de la que parecía que ninguna cantidad iba a ser suficiente para un pueblo tan numeroso, se llenó el campamento de aves, y la comezón del ansia fue extinguida por el hastío de la saciedad[65]. Los enemigos que les salieron a su encuentro impidiéndoles el paso y plantándoles batalla fueron abatidos por la oración de Moisés y sus manos extendidas en forma de cruz sin que cayera ninguno de los hebreos[66]. Los sediciosos dentro del pueblo de Dios, y que se apartaban de la sociedad organizada por la voluntad divina, fueron enterrados vivos tras abrirse la tierra para ejemplo visible de un castigo invisible[67]. La piedra golpeada con la vara hizo brotar agua abundante para tan gran muchedumbre[68]. Los mordiscos mortíferos de las serpientes, justísimo castigo de sus pecados, fueron sanados por el leño alzado y por la visión de una serpiente de bronce, para que se ayudase al pueblo afligido y al mismo tiempo, la muerte destruida por la muerte fuera significada mediante el símbolo de la muerte crucificada[69]? Esta serpiente, conservada sin duda para recuerdo del suceso, cuando más tarde el pueblo errante comenzó a darle culto como a un ídolo, fue hecha pedazos por el rey Ezequías con una piedad digna de gran alabanza, sirviendo a Dios con poderosa religiosidad[70].

9

Estos y otros muchos prodigios similares, que resulta excesivamente largo recordar en su totalidad, se realizaban con el propósito de hacer valer el culto del único Dios verdadero y prohibir el de los muchos falsos. Pero se realizaban mediante una fe sencilla y por la confianza de la piedad, no por hechizos y encantamientos compuestos por el arte de la nefasta curiosidad que llaman magia, o, con un nombre más detestable, goecia, o con el más honorable de teúrgia quienes de algún modo intentan establecer una distinción y pretenden que unos, entregados a artes ilícitas, parezcan condenables, a los que incluso el vulgo llama maléficos (éstos, en efecto, dicen que pertenecen a la goecia), pero otros dignos de alabanza, a los cuales asignan a la teúrgia, aunque unos y otros estén vinculados a los ritos engañosos de los demonios bajo nombres de ángeles[71].

Ciertamente Porfirio incluso promete cierta especie de purificación del alma por medio de la teúrgia, con dudas sin embargo y en una discusión un tanto vergonzante[72], pero niega que este arte pueda ofrecer a nadie el retorno junto a Dios. De ese modo se deja ver que éste fluctúa en opiniones alternas entre el vicio de la curiosidad sacrílega y la profesión de la filosofía. Pues en unas ocasiones aconseja guardarse de este arte por ser engañosa, peligrosa en la propia ejecución y prohibida por las leyes[73], en cambio, en

otras, como si cediera ante sus defensores, afirma que resulta útil para purificar una parte del alma, no ciertamente la intelectual, por la que se percibe la verdad de las cosas inteligibles, que no presentan ninguna semejanza con los cuerpos, sino la espiritual, por la que se captan las imágenes de los objetos corporales[74]. Sostiene en efecto que, mediante ciertos ritos teúrgicos que llaman iniciaciones, ésta se torna idónea y apropiada para recibir a los espíritus y a los ángeles y para ver a los dioses. Sin embargo, reconoce que el alma intelectual no recibe purificación alguna a través de estas iniciaciones teúrgicas que la haga idónea para ver a su Dios y para percibir lo que verdaderamente existe. De ahí puede deducirse de qué clase de dioses o de qué índole es la visión que dice que se produce con los ritos teúrgicos, en la cual no se percibe lo que verdaderamente existe. Finalmente, afirma que el alma racional o, como prefiere llamarla, intelectual, pueda refugiarse en sí misma, aunque su parte espiritual no hubiera sido purificada por arte teúrgica alguna. Por otro lado, además la purificación del alma por un teúrgo no llega al punto de hacerle alcanzar la inmortalidad y la eternidad. Por consiguiente, aunque distinga los ángeles de los demonios explicando que los lugares aéreos pertenecen a los demonios y los etéreos o empíreos a los ángeles, y aconseje recurrir a la amistad de algún demonio, con cuya ayuda pueda uno elevarse de la tierra después de la muerte, aunque sea muy poco, pero admita que el camino hacia la comunidad suprema de los ángeles es otro, declara sin embargo en una confesión en cierto modo explícita que hay que cuidarse de la sociedad de los demonios cuando dice que el alma, al expiar sus culpas después de la muerte, sentía horror del culto a los demonios que la rodeaban. Y no pudo negar que la propia teúrgia, a la que hace valer como conciliadora de ángeles y dioses, actúa junto a tales poderes que, o bien ven con malos ojos la propia purificación del alma, o bien prestan servicio a las artes de los que la ven con malos ojos, cuando expone cierta queja sobre esta cuestión de no se qué caldeo. Dice: «Un buen hombre en Caldea se lamenta de que se haya visto frustrado su objetivo en el gran esfuerzo de la purificación de su alma, porque un varón cualificado para estos menesteres, corroído por la envidia, comprometió a ciertas potencias conjuradas mediante plegarias sagradas para que no le concediesen sus peticiones. Por tanto, uno las comprometió y el otro no rompió el compromiso». Mediante este testimonio, dice, se hace patente que la teúrgia es la ciencia tanto de hacer el bien como el mal, no sólo entre los dioses, sino también entre los hombres; que los dioses también sufren y se ven arrastrados por aquellas perturbaciones y pasiones que Apuleyo atribuye comúnmente a demonios y seres humanos, separando de ellos sin embargo a los dioses por la altura de las moradas etéreas y adoptando la doctrina platónica en dicha distinción.

10

He aquí ahora otro platónico, al que consideran más docto, Porfirio, que afirma que los propios dioses en virtud de no sé qué disciplina teúrgica están sometidos a las

pasiones y las perturbaciones, puesto que pudieron ser conjurados y contenidos para que no concedieran la purificación del alma, y que hasta tal punto se sentían aterrorizados por quien les ordenaba el mal que no podían ser liberados de dicho temor mediante aquella misma arte teúrgica por otro que les exigía el bien, ni ser liberados para otorgar su favor. ¿Quién no es capaz de ver que todo esto son invenciones de los demonios engañosos, sino su esclavo más desgraciado y ajeno a la gracia del verdadero liberador? En efecto, si esto se tratase ante los dioses buenos, el purificador benéfico del alma tendría sin duda más poder allí que el malévolo que tratase de ponerle obstáculos. O si la persona en cuestión les parecía indigna de recibir la purificación a los dioses justos, debieron negársela, no ciertamente aterrorizados por un envidioso, ni, como él mismo dice, atenazados por el miedo a una divinidad más poderosa, sino por su libre criterio. Por otra parte, produce extrañeza que aquel buen caldeo que deseaba purificar su alma con ritos teúrgicos no hubiese encontrado ningún dios superior o bien que fuera capaz de inspirar un mayor temor y de obligar a hacer el bien a los aterrorizados dioses o bien que apartara de ellos al que les aterrorizaba, a fin de que pudiesen hacer el bien libremente. Incluso si al buen teúrgo le faltaron ritos con los que purificar de aquella peste del terror a los propios dioses que invocaba como purificadores del alma, ¿cuál es el motivo, sin embargo, por el que se pudiera recurrir a un dios más poderoso que los aterrorizase y no se pudiera hacer para que los purificase? ¿Acaso se encuentra un dios que preste oídos al envidioso e infunda temor a los dioses para que no hagan el bien, y no se encuentra uno que preste atención al benévolo y libere del temor a los dioses para que hagan el bien? ¡Oh teúrgia preclara, oh purificación del alma digna de ser proclamada, donde la inmunda envidia tiene más poder de lo que es capaz de conseguir la pura beneficencia! O más bien falacia de los espíritus malignos de la que hay que guardarse y que debe rechazarse, y doctrina salutífera que merece ser escuchada. Y en cuanto a quienes realizan estas vergonzosas purificaciones mediante ritos sacrílegos, tal como recuerda éste, contemplan imágenes de ángeles o de dioses, algunas de ellas extraordinariamente hermosas, con su espíritu supuestamente purificado (si es que acaso ven algo semejante), esto es lo que dice el apóstol: *que Satanás se trasfigura en ángel de luz*[75]. En efecto, estas imágenes le pertenecen a él, que deseando atrapar las almas desgraciadas con los falaces ritos de los muchos y falsos dioses y apartarlas del culto verdadero del verdadero Dios, único capaz de purificarlas y sanarlas, así como se dice de Proteo:

> «se trasforma en todas las formas[76]»

persiguiendo con hostilidad, ofreciendo ayuda engañosa, causando daño por doquier.

11

Mejor juicio tuvo este Porfirio cuando escribió su carta al egipcio Anebonte[77],

donde, bajo el pretexto de consultarle y preguntarle, desenmascara y refuta estas artes sacrílegas. Y allí ciertamente reprueba a todos los demonios, de los que dice que son arrastrados a causa de su insensatez por un vapor húmedo y, por ello, no residen en el éter, sino en el aire bajo la luna y en el propio globo de la luna. No se atreve, sin embargo, a atribuir a todos los demonios todas las falacias, las maldades y las insensateces que con razón le inquietan. Efectivamente, según acostumbran otros, llama benignos a algunos demonios, aunque reconoce que todos en general son insensatos. Se admira en cambio de que los dioses no sólo sean seducidos por las víctimas, sino también se vean impulsados y obligados a hacer lo que quieren los seres humanos. Y si los dioses se distinguen de los demonios por el cuerpo y la incorporeidad, cómo se ha de creer que son dioses el sol y la luna y los restantes objetos visibles en el cielo, que no duda que son cuerpos, y si son dioses, cómo puede decirse que unos son benéficos, otros maléficos, y cómo pueden unirse, siendo corpóreos, a seres incorpóreos. Pregunta también, como si albergara alguna duda, si los que practican la adivinación y realizan ciertos hechos prodigiosos poseen ciertas disposiciones del alma o se trata de espíritus que vienen del exterior para conferirles dichos poderes, y conjetura que más bien vienen del exterior porque mediante la aplicación de piedras y hierbas amarran a algunas personas, abren puertas cerradas, o realizan otras maravillas semejantes. De ahí señala que otros opinan que existe cierto género de demonios que se caracteriza por prestar oídos a las plegarias, falaz por naturaleza, que adopta toda clase de formas, de muchas caras, que toma la apariencia de dioses y demonios y de almas de difuntos, y que es dicho género el que lleva a cabo todas estas obras que parecen buenas o malas. Por lo demás, en modo alguno prestan su ayuda en aquellas cosas que son realmente buenas, es más, ni las conocen, sino que apenas simpatizan con los diligentes seguidores de la virtud, los acusan falsamente y ocasionalmente les ponen obstáculos. Por otro lado, afirman, están llenos de temeridad y soberbia, gozan con los perfumes y son presa de la adulación. Éstas y las restantes teorías sobre este género de espíritus falaces y malignos que vienen al alma desde el exterior y burlan los sentidos humanos, dormidos o despiertos, no las confirma Porfirio como si estuviera convencido de ellas, sino que sospecha o duda con tantas reservas que asegura que se trata de opiniones ajenas. Lo cierto es que resultó difícil a tan eminente filósofo o bien conocer o bien refutar con seguridad toda esta diabólica sociedad, que cualquier viejecita cristiana no duda que exista, y detesta con absoluta libertad. A no ser que por casualidad éste tema ofender al mismo Anebonte, al que escribe, como sacerdote de alto rango de tales ritos, y a otros admiradores de tales obras supuestamente divinas y pertenecientes al culto a los dioses.

Continúa sin embargo y recuerda a modo de indagación estas prácticas, que, examinadas atentamente, no pueden atribuirse sino a los poderes malignos y falaces. Pregunta, en efecto, por qué tras invocarlos como a los mejores se les ordena como si fueran los peores que traten de cumplir los mandatos injustos de un ser humano; por qué no prestan oídos a las súplicas del que está mancillado por su conducta sexual cuando aquéllos no vacilan en inducir a todo tipo de relaciones impúdicas; por qué advierten a sus sacerdotes que conviene abstenerse de la carne de los animales para que no se

contaminen con sus emanaciones corporales, pero ellos mismos también se dejan seducir por otras emanaciones y aromas de víctimas, y aunque al observador se le impide el contacto con los cadáveres, muchas veces aquellos ritos se celebran con cadáveres. ¿Cómo es que la persona sometida a un vicio cualquiera dirige sus amenazas no a un demonio o a algún alma de un difunto, sino al propio sol y la luna o a cualquiera de los cuerpos celestes, y los aterroriza con mentiras para arrancarles la verdad? Amenaza, en efecto, con hacer quebrar el cielo y otras cosas semejantes imposibles para un ser humano, a fin de que aquellos dioses, aterrados por falsas y ridículas amenazas, como niños insensatísimos, hagan lo que se les ordena. Dice también que un tal Queremón[78], experto en tales sacrificios, o mejor dicho, sacrilegios, escribió que aquellos misterios ya de Isis, ya de su esposo Osiris, que se han difundido entre los egipcios mediante rumores, tienen un extraordinario poder para obligar a los dioses a hacer lo que se les ordena, cuando aquel que trata de obligarles por medio de encantamientos les amenaza con revelarlos y echarlos por tierra, llegando incluso a decir a modo de intimidación que dispersará los miembros de Osiris si se negasen a obedecer sus órdenes. Con razón se admira Porfirio de que un hombre lance estas amenazas vanas e insensatas y otras similares a los dioses, y no a cualesquiera, sino a los mismos celestes y que resplandecen con sidérea luz, obligándoles no sin efecto, sino con violento poder, y llevándoles con estos terrores a hacer su voluntad. Aún más, bajo la apariencia de admirar e investigar las causas de tales cosas, da a entender que son obra de aquellos espíritus cuya categoría describió anteriormente según la opinión de otros, no, como él mismo estableció, mentirosos por naturaleza, sino por vicio, que fingen ser dioses y almas de difuntos, pero no fingen ser demonios, como él mismo afirma, sino que realmente lo son. Y si le parece que los hombres se forjan en la tierra poderes adecuados para conseguir efectos diversos mediante hierbas, piedras, animales, algunos sonidos y voces determinadas, imágenes y representaciones, e incluso mediante la observación de algunos movimientos de los astros en el giro del cielo, todo esto concierne a estos mismos demonios burladores de las almas sometidas a ellos, y que en los errores humanos hallan para sí voluptuosa diversión. Así pues, o bien Porfirio dudando realmente e investigando estas prácticas las recuerda, sin embargo, para refutarlas y desmentirlas, y para que quede demostrado que no atañen a estos poderes que nos ayudan a conseguir la vida feliz, sino a los demonios engañosos, o bien, para ofrecer una mejor opinión del filósofo, quiso de este modo no ofender con la pretendida soberbia autoridad del hombre docto al egipcio entregado a tales errores y que cree poseer grandes conocimientos, ni perturbarlo con la abierta oposición del adversario, sino llevarle a reflexionar sobre estas prácticas con la humildad del que investiga y desea saber, y mostrarle en qué medida deben ser despreciadas e incluso evitadas. Finalmente, casi al final de la carta solicita que le enseñe cuál es, según la sabiduría egipcia, el camino hacia la felicidad. Por lo demás, respecto a aquellos cuya relación con los dioses tiene como propósito perturbar la mente divina para encontrar a un esclavo fugitivo o comprar una hacienda, para unas nupcias, negocios o algo semejante, afirma que parecen haber cultivado la sabiduría. Dice también que aquellas mismas divinidades con las que tienen trato, aunque predijeran la verdad sobre las restantes cuestiones, puesto que sin embargo

sus consejos sobre la felicidad no eran en absoluto sensatos ni suficientemente apropiados, ni son dioses ni demonios benignos, sino o bien lo que se llama un espíritu falaz o bien pura invención humana.

12

Pero, ya que mediante estas artes se llevan a cabo prodigios de tal magnitud y tal índole que superan todos los límites de las capacidades humanas, ¿qué queda por concluir sino que dichos prodigios, que parecen predichos o realizados como por voluntad divina, y, sin embargo, no tienen relación con el culto al Dios único —unirse simplemente a él, según admiten también los platónicos y atestiguan en múltiples ocasiones, es el único bien beatífico— resulta prudente que se interpreten como burlas e impedimentos seductores de los demonios de los que debe cuidarse la verdadera piedad? En cambio, cualquier hecho milagroso que se realiza por voluntad divina, ya sea por medio de los ángeles ya de cualquier otra forma, con la intención de hacer valer el culto y la religión del Dios único, en el que únicamente se halla la vida feliz, debe creerse que verdaderamente es realizado por aquellos o a través de aquellos que nos aman según la verdad y la piedad, obrando Dios mismo en ellos. Y, en efecto, no debe escucharse a quienes niegan que un Dios invisible realiza milagros visibles, puesto que él mismo también, según aquéllos, creó el mundo, que de ningún modo pueden negar que es visible. En consecuencia, cualquier hecho admirable que se produce en este mundo es ciertamente menos que este mundo en su totalidad, es decir, el cielo y la tierra y todo lo que existe en ellos, que es creación de Dios. Pero, así como el creador mismo se mantiene oculto e incomprensible para el ser humano, de igual modo también la forma en que lo creó. Así pues, aunque los milagros de las naturalezas visibles se hayan banalizado por ser vistos con frecuencia, sin embargo cuando los observamos con sabiduría resultan más relevantes que otros más inusuales y raros. En efecto, el ser humano es un milagro mayor que cualquier milagro realizado por el hombre[79]. Por ello Dios, que hizo visibles el cielo y la tierra, no rehúsa hacer milagros visibles en el cielo y en la tierra para impulsar al alma, aferrada hasta el momento a lo visible, a rendirle culto a él, que es invisible. Pero dónde y cuándo los haga, se halla en sus manos como designio inmutable, en cuya disposición los tiempos que habrán de venir quedan como ya cumplidos. Pues el que mueve las cosas temporales no se mueve de acuerdo con el tiempo, ni es distinto su conocimiento de lo que ha de hacerse que de lo que se ha hecho, ni escucha a los que le invocan de distinta manera de cómo ve a los que van a invocarle. Efectivamente, incluso cuando le escuchan sus ángeles, él mismo escucha en ellos, como en su templo verdadero, no construido por manos humanas, como en sus hombres santos, y sus mandatos se cumplen en el tiempo, contemplados en su ley eterna.

13

Tampoco debe inquietarnos que Dios, según se recuerda, aun siendo invisible, se haya aparecido a menudo de forma visible a los patriarcas[80]. En efecto, así como el sonido con el que se escucha una idea formada en el silencio de la inteligencia no es la idea misma, de igual modo también la apariencia bajo la que se ve a Dios, formado en una naturaleza invisible, no es el mismo Dios. Sin embargo, es él mismo el que se ve bajo dicha apariencia corporal, así como es aquella misma idea la que se oye en el sonido de la voz. Y aquéllos no ignoraban que veían al dios invisible en su aspecto corporal, que no era él mismo. Pues también Moisés hablaba con él, cuando le hablaba, y le decía sin embargo: *Si he hallado la gracia ante ti, muéstrateme en persona, para que a sabiendas te vea*[81]. Por ello, como era conveniente que la ley de Dios fuera proclamada en los edictos de los ángeles[82] de forma que infundiera temor, no a una sola persona o a unos pocos sabios, sino a toda la nación y a un gran pueblo, ante ese mismo pueblo se llevaron a cabo grandes prodigios al pie de la montaña donde la ley era promulgada a través de un solo hombre, mientras la multitud contemplaba los hechos temibles y terroríficos que sucedían. En efecto, el pueblo de Israel no creyó a Moisés, así como los lacedemonios no creyeron a su Licurgo que hubiera recibido de Júpiter o de Apolo las leyes que estableció[83]. Pues mientras se le daba al pueblo la ley que le prescribía rendir culto a un solo Dios, ante los ojos del pueblo mismo, se ponía de manifiesto por medio de señales y movimientos asombrosos de las cosas, en la medida en que la providencia divina juzgaba suficiente, que para otorgar la misma ley la criatura servía al creador.

14

Por otra parte, como la de un solo individuo, la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, progresa a través de ciertas divisiones en el tiempo a modo de una sucesión de edades, para elevarse de lo temporal hasta la comprensión de lo eterno y de lo visible a lo invisible[84], y esto sin duda de tal modo que, incluso en aquel tiempo en el que la voluntad divina prometía recompensas visibles, se inculcaba rendir culto al Dios único, a fin de que la mente humana no se sometiera a nadie por los propios beneficios terrenos de la vida transitoria sino al verdadero creador y señor del alma[85]. Ciertamente no está en sus cabales cualquiera que ponga en duda que todo lo que pueden proporcionar a los seres humanos ya los ángeles ya los hombres se halla en la potestad del único Omnipotente. Lo cierto es que el platónico Plotino trata sobre la providencia, y comprueba por la hermosura de las florecillas y las hojas que ésta se extiende desde el Dios supremo, cuya hermosura es inteligible e inefable, hasta lo terreno e ínfimo[86]. Asegura que todos estos seres casi ínfimos y destinados a perecer rapidísimamente no podrían tener unas proporciones tan apropiadas en sus formas si no se formasen a partir

de ahí donde reside la forma inteligible e inmutable que contiene al mismo tiempo todas las cosas. Esto es lo que muestra el Señor Jesús allí donde dice: *Observad los lirios del campo, no trabajan ni hilan. Pero os digo que ni Salomón en todo su boato estaba vestido como uno de ellos. Y si Dios viste así la hierba del campo, que hoy está y mañana es enviada al horno, ¿cuanto más a vosotros, hombres de poca fe*[87]*?* Así pues, con excelente criterio el alma humana, hasta el momento debilitada por los deseos terrenales, no acostumbra a esperar sino del único Dios aquellos mismos bienes ínfimos y terrenales que ansía, necesarios para esta vida transitoria y despreciables frente a los dones sempiternos de aquella vida, a fin de no apartarse, ni siquiera deseándolos, del culto de aquel al que llega despreciándolos y alejándose de ellos.

15

Por consiguiente, complació a la providencia divina organizar el curso de los tiempos de tal modo que, como dije y se lee en los Hechos de los apóstoles[88], la ley sobre el culto al único Dios verdadero fuera proclamada en los edictos de los ángeles, en los cuales también se hacía visible la persona del mismo Dios, no ciertamente por su sustancia, que siempre permanece invisible a los ojos corruptibles, sino por ciertos indicios a través de la criatura sometida al creador, y sílaba a sílaba, a través de breves intervalos de tiempo, hablaba por medio de palabras del lenguaje humano aquel que en su naturaleza ni comienza a hablar ni deja de hacerlo, no corporal sino espiritualmente, no sensible sino inteligiblemente, no temporal, sino, por así decirlo, eternamente[89]. Esto lo oyen con mayor nitidez cerca de él, no con los oídos del cuerpo, sino de la mente, sus ministros y mensajeros, que disfrutan de su verdad inmutable siendo eternamente felices, y ejecutan sin vacilación ni dificultad lo que oyen de un modo inefable que debe hacerse y que debe ser transmitido a esos seres visibles y sensibles. Pero esta ley fue promulgada según la sucesión de los tiempos, de modo que en primer lugar abarcara, como se ha dicho, las promesas terrenas, con las cuales, sin embargo, se significasen las eternas, que muchos celebrarían con sacramentos visibles y pocos comprenderían[90]. Sin embargo, allí se prescribe con evidentísimo testimonio de todas las palabras y los hechos el culto del Dios único, no de uno de la muchedumbre, sino del que hizo el cielo y la tierra, y toda alma y todo espíritu, que no son lo que es él mismo. En efecto, él es el creador, y éstas las criaturas, y para que existan y se encuentren bien necesitan de aquel que las creó.

16

Por ello ¿en qué ángeles creemos que se ha de confiar en lo que respecta a la vida

feliz y sempiterna? ¿Acaso en aquellos que pretenden que se les rinda culto con los ritos de la religión exigiendo a los mortales que les ofrezcan ceremonias religiosas y sacrificios, o en aquellos que proclaman que todo este culto se le debe al Dios único, creador de todas las cosas, y ordenan que se le rinda con verdadera piedad a aquel por cuya contemplación son felices también ellos mismos y nos prometen que lo seremos nosotros? En efecto, aquella visión de Dios es una visión de tal hermosura y digna de un amor tan grande que Plotino no duda en llamar desgraciadísimo al que está dotado y abunda en otros bienes cualesquiera, pero está privado de ella[91]. Por consiguiente, puesto que ciertos ángeles nos incitan por medio de señales admirables a rendir culto con latría únicamente a éste, otros en cambio a ellos mismos, y esto de tal modo que los primeros impiden que se rinda culto a los segundos, y éstos por su parte no se atreven a impedir que se le rinda a aquél, respondan los platónicos a quiénes resulta preferible creer, respondan los filósofos de cualquier otra escuela, respondan los teúrgos o, mejor, los periurgos[92], pues este término resulta bastante apropiado para todas estas artes. En fin, respondan los hombres, si habita en ellos en alguna medida cierto sentimiento innato de haber sido creados racionales, respondan, digo, si se debe sacrificar a estos dioses o ángeles que ordenan que se les sacrifique, o únicamente a aquel al que ordenan sacrificar aquellos que lo prohíben para sí y para éstos? Si ni éstos ni aquéllos hiciesen ningún milagro, sino que se limitasen a dar preceptos, unos de que se les sacrificase a ellos, otros en cambio lo prohibiesen, pero reservándolo solamente al Dios único, la propia piedad debería discernir suficientemente qué procede en éstos del fasto de la soberbia, qué de la verdadera religión. Aún diré más: si solamente fueran capaces de conmover las almas humanas con acciones dignas de admiración aquellos que exigen sacrificios para sí, pero aquellos que lo prohíben y ordenan que se sacrifique solamente al único Dios no se dignasen a realizar en modo alguno estos milagros visibles, sin duda debería anteponerse la autoridad de los segundos, no por los sentidos del cuerpo sino por el juicio de la mente. Pero como Dios, a fin de hacer valer el enunciado de su verdad, ha procurado hacer milagros más grandes, más evidentes, más brillantes a través de estos mensajeros inmortales que predican no su fasto, sino su majestad, para que aquellos que exigen sacrificios para sí no pudieran inculcar más fácilmente su falsa religión en aquéllos de piedad débil al mostrar ante sus sentidos algunos prodigios asombrosos, ¿a quién gusta ser hasta tal punto insensato como para no escoger la verdad para seguirla, precisamente donde también encuentra los mayores prodigios para admirarlos?

Lo cierto es que aquellos milagros de los dioses de los gentiles que trasmite la historia (no me refiero a aquellos sucesos extraordinarios que se producen periódicamente por causas ocultas del propio universo y, sin embargo, establecidas y ordenadas bajo la providencia divina, como los partos extraordinarios de animales, las manifestaciones de fenómenos insólitos en el cielo y la tierra, ya simplemente causando terror ya incluso produciendo daño, que, según se dice, se favorecen o se mitigan mediante ritos demoníacos por obra de la engañosísima astucia de éstos; me refiero en cambio a aquellos que, tal como se demuestra de forma bastante evidente, son el resultado de la fuerza y poder de éstos, como lo que cuentan sobre las efigies de los

dioses Penates que Eneas trajo de Troya, que en su huida marcharon de un lugar a otro[93]; que Tarquinio cortó pedernal con una navaja[94]; que la serpiente de Epidauro se unió como acompañante a Esculapio cuando navegaba hacia Roma[95]; que una simple mujer, para dar testimonio de su castidad, movió y arrastró atándola a su ceñidor la nave en la que se trasportaba la imagen de la madre Frigia, que había permanecido inmóvil frente a tantos intentos de hombres y bueyes[96]; que una virgen vestal, que era acusada de haber corrompido su pureza, dirimió la controversia llenando una criba de agua del Tíber sin que se derramara[97])—estos prodigios, pues, y otros semejantes en modo alguno deben compararse en cuanto a virtud y grandeza a aquellos que leemos que se han obrado en el pueblo de Dios. ¡Cuánto menos aquellos que incluso las leyes de los pueblos que rindieron culto a tales dioses juzgaron que debían prohibirse y castigarse, a saber, los mágicos y teúrgicos! La mayor parte de los mismos, mera apariencia, engañan los sentidos de los mortales burlando su imaginación, como, por ejemplo, haciendo descender la luna «hasta que, como dice Lucano, derrame más cerca su espuma sobre las hierbas que están a sus pies[98]». Algunos prodigios en cambio, aunque parezcan igualarse de hecho a ciertas obras de los piadosos, el propio fin que los distingue pone de manifiesto que los nuestros son incomparablemente superiores. En efecto, con aquellos sacrificios la multitud resulta tanto menos digna de recibir culto cuanto más los exige, pero con éstos se hace valer al Dios único, que da fe de no necesitar ningunos semejantes con el testimonio de sus escrituras y la posterior abolición de aquellos mismos sacrificios. Por consiguiente, si ciertos ángeles exigen para sí un sacrificio, deben anteponérseles aquellos que no lo exigen para sí, sino para el Dios creador de todas las cosas, al que sirven. En efecto, de ahí muestran con cuán sincero amor nos aprecian, cuando quieren que mediante el sacrificio nos sometamos no a ellos, sino a aquel en cuya contemplación ellos también son felices, y que nosotros lleguemos a aquel del que ellos mismos no se apartaron. Y si los ángeles que pretenden que se ofrezcan sacrificios no a uno sólo, sino a muchos, desean que se les ofrezcan no a ellos, sino a aquellos dioses de los cuales son ángeles, incluso en ese caso deben anteponérseles aquellos que son ángeles del único Dios de dioses, al que ordenan ofrecer sacrificios prohibiendo que se ofrezcan a ningún otro, aunque ninguno de éstos prohíba que se le ofrezcan a éste, único al que aquéllos ordenan que se le ofrezcan. Finalmente, si —como revela en gran medida su soberbia falacia—ni son buenos, ni son ángeles de dioses buenos, sino demonios malvados que pretenden que se rinda culto con sacrificios no al Dios único y supremo, sino a ellos mismos, ¿qué mejor defensa debe elegirse contra ellos que la del Dios único, al que sirven los ángeles buenos, que ordenan que sirvamos con el sacrificio no a ellos mismos, sino a aquel de quien nosotros mismos debemos ser sacrificio?

Por ello la ley de Dios, que ha sido proclamada en los edictos de los ángeles[99], en la cual se ordenó rendir culto con los ritos de la religión a un solo Dios de dioses, pero se prohibió rendírselo a otros cualesquiera, había sido depositada en un arca que fue llamada arca del testimonio. Con este nombre queda suficientemente señalado que el Dios al que se rendía culto mediante todos aquellos ritos no acostumbraba a estar encerrado o contenido en un lugar, aunque sus respuestas y algunas señales para los sentidos humanos se dieran desde el lugar de aquel arca, sino que desde allí se manifestaban los testimonios de su voluntad. Asimismo, la propia ley había sido inscrita en tablas de piedra y, como dije, colocada en el arca que los sacerdotes trasportaban con la debida veneración durante el tiempo de peregrinación en el desierto con el tabernáculo, que, de igual modo, es llamado tabernáculo del testimonio. Se producía también una señal que por el día se presentaba en forma de nube y que por la noche brillaba como el fuego[100]. Al moverse dicha nube se movía el campamento y cuando se detenía, se acampaba[101]. Por otra parte, de aquella ley dieron testimonio grandes hechos milagrosos, aparte de los que he mencionado y de las voces emitidas desde el lugar del arca. En efecto, cuando se disponían a entrar en la tierra prometida, al ir a cruzar dicha arca el río Jordán, éste, deteniéndose por su parte superior y corriendo por la inferior, proporcionó un lugar seco para pasar a ella misma y a su pueblo[102]. Después, los muros de la primera ciudad que se les presentó hostil, pues rendía culto a muchos dioses según la costumbre de los gentiles, cayeron de repente al rodearlos siete veces la misma arca, sin que ninguna mano los atacase, sin que ningún ariete los golpease[103]. Tras este suceso, estando ya establecidos en la tierra de promisión, a causa de sus pecados y tras haber sido tomada como botín por los enemigos, el arca misma a causa de sus pecados, quienes la habían capturado la colocaron con honores en el templo de su dios, al que adoraban por encima de los demás, y lo cerraron al marcharse. Cuando lo abrieron al día siguiente encontraron abatida y vergonzosamente quebrada la imagen a la que dirigían sus súplicas. De inmediato estos mismos, movidos por los prodigios y castigados más vergonzosamente devolvieron el arca del testimonio divino al pueblo de donde la habían tomado. ¡Y qué devolución fue aquélla! Colocaron el arca en un carro al que uncieron unas vacas a las que retiraron los terneros que amamantaban, y permitieron a éstas ir adonde quisiesen, deseando explorar incluso aquí el poder divino. Ellas, por su parte, al recorrer el camino hacia los hebreos pertinazmente sin ningún guía ni conductor y sin volverse ante los mugidos de sus hijos hambrientos ofrecieron un importante sacramento a sus fieles[104]. Hechos tales y otros semejantes son pequeños a los ojos de Dios, pero grandes para inspirar un provechoso temor y educar a los mortales. Pues si los filósofos, y en especial los platónicos, son alabados por poseer un juicio más recto que el resto, tal como he recordado poco antes, porque enseñaron que la providencia divina gobierna incluso las cosas más insignificantes y terrenas, según el testimonio de las bellezas armoniosas que se originan no sólo en los cuerpos de los animales, sino también en las plantas y la hierba[105], cuánto más evidente testimonio de la divinidad proporcionan estas que se producen a la hora de su proclamación, donde se hace valer esta religión que prohíbe

hacer sacrificios a ningún ser celeste, terrestre o infernal, ordenándolo sólo al Dios único, que es el único que da la felicidad amando y siendo amado. Y cuando fija de antemano los tiempos ordenados de estos sacrificios y anuncia que éstos han de ser mejorados por medio de un sacerdote mejor, da prueba de que no desea estas cosas, sino que a través de ellas señala otras mejores, no para ser sublimado él mismo con tales honores, sino para que nosotros, ardiendo en deseos de rendirle culto y de unirnos por el fuego de su amor, sintamos el estímulo de lo que es bueno para nosotros, no para él.

18

¿Acaso alguien podría afirmar que estos milagros son falsos y que no fueron llevados a cabo, sino escritos engañosamente? Cualquiera que lo afirme, si niega que sobre estas cuestiones deba creerse en absoluto a escrito alguno, puede decir también que ningún dios se ocupa de los asuntos de los mortales. Efectivamente, estos dioses no persuadieron de que debían ser adorados por ningún otro medio sino a través de los efectos de hechos prodigiosos de los cuales también la historia de los gentiles es testigo, cuyos dioses antes fueron capaces de hacer ostentación de su carácter admirable que de mostrarse útiles. De ahí que en toda esta obra nuestra, de la cual ya tenemos el libro décimo entre manos, no nos hemos ocupado de refutar a quienes niegan que exista poder divino alguno o que sostienen que no se preocupa de los asuntos humanos, sino a quienes prefieren sus dioses a nuestro Dios, fundador de la ciudad santa y gloriosísima, ignorando que este mismo es también el fundador invisible e inmutable de este mundo visible y mutable, y el más autentico dispensador de la vida feliz, no a partir de su obra, sino de sí mismo. Ciertamente un profeta suyo muy fiable dice: *pero para mí es un bien unirme a Dios*[106]. En efecto, entre los filósofos se investiga sobre el fin del bien, hacia cuya consecución han de encaminarse todos los deberes. Y no dijo éste: pero para mí es un bien abundar en riquezas o ser distinguido con la púrpura y el cetro, o sobresalir por la diadema, o, lo que incluso a algunos filósofos causó rubor afirmar: para mí el placer del cuerpo es un bien[107]. O aquello mejor que parece ser que dijeron otros mejores: para mí la virtud de mi espíritu es un bien[108], pero dice: *pero para mí es un bien unirme a Dios*. Esto se lo había enseñado el único al que los ángeles santos aconsejaron que se debían ofrecer sacrificios[109] por el testimonio de sus milagros. De donde también él mismo se había hecho sacrificio de aquel en cuyo fuego inteligible ardía arrebatado y era trasportado por su sagrado deseo hacia su inefable e incorpóreo abrazo. Finalmente, si los adoradores de muchos dioses (comoquiera que consideren a sus dioses), confiando ya en la historia de los hechos civiles ya en los libros mágicos, ya —opinión que resulta más honesta— en los teúrgicos, creyeron que éstos realizaron hechos prodigiosos, ¿cuál es la razón por la cual no quieren creer que han sido realizados siguiendo aquellas escrituras a las que se debe tanta mayor credibilidad cuanto es grande sobre todos aquel único al que

prescriben que se deben ofrecer sacrificios[110]?

19

Por otra parte, quienes piensan que estos sacrificios visibles convienen a otros dioses, pero a aquél por ser invisible los invisibles, por ser más grande los más grandes, y por ser mejor los mejores, tales como son los deberes de una mente pura y una buena voluntad, ciertamente no saben que los primeros son signos de los segundos, tal como los sonidos de las palabras son signos de las cosas. Por lo cual, como en nuestras oraciones y alabanzas dirigimos nuestras palabras dotadas de significado a quien ofrecemos en nuestro corazón las propias realidades a las que nos referimos, así cuando realizamos un sacrificio sabemos que no se debe ofrecer un sacrificio visible a otro sino a aquel del cual nosotros mismos debemos ser el sacrificio visible en nuestros corazones. Entonces nos favorecen y se alegran con nosotros, y nos ayudan en esto mismo según sus fuerzas todos los ángeles y las virtudes superiores y más poderosas por la propia bondad y piedad. Pero si quisiéramos ofrecérselos a aquéllos, no los reciben de buen grado, y cuando son enviados a los seres humanos de modo que se sienta su presencia, se oponen del todo abiertamente. Ejemplos se dan en las sagradas escrituras. Pensaron algunos que se debía tributar a los ángeles mediante la adoración o el sacrificio el honor que se debe a Dios[111]. Esto les fue impedido por la admonición de aquéllos, y se les ordenó tributárselo a aquel único al cual saben que es lícito. También los hombres santos de Dios han imitado a los ángeles santos. Por ejemplo, Pablo y Bernabé en Licaonia, tras realizar cierto milagro de curación, fueron considerados dioses, y los licaonios quisieron inmolar víctimas en su honor. Rechazando éstos tales homenajes con humilde piedad les anunciaron el Dios en que habían de creer[112]. Y no por otro motivo exigen esto para sí aquellos seres engañosos sino porque saben que se le debe al verdadero Dios. Pues en realidad no gozan con los olores cadaverinos, como afirma Porfirio[113] y piensan algunos, sino con los honores divinos. Pero tienen por doquier una gran abundancia de olores, y, si quisieran más, podían ofrecérselos a sí mismos. Por consiguiente, los que se atribuyen la divinidad del espíritu no se deleitan con el humo de cualquier cuerpo, sino con el espíritu del suplicante, al que dominan una vez engañado y sometido, cortándole el camino hacia el Dios verdadero, para que el ser humano no sea sacrificio de aquél mientras se sacrifica a cualquiera excepto a él.

20

De ahí que el mediador verdadero, en tanto que al tomar la forma de esclavo[114] se

hizo mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús[115], aunque en la forma de Dios acepta el sacrificio con el Padre, con el cual es también un solo Dios, prefirió sin embargo en la forma de esclavo ser sacrificio a aceptarlo, para que nadie ante esta circunstancia pudiera pensar que debe ofrecer sacrificios a cualquier criatura. Por esto también es sacerdote ofreciéndose a sí mismo, y él mismo también ofrenda. De ello quiso que fuera sacramento cotidiano el sacrificio de la iglesia que, al ser cuerpo de la misma cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por él mismo[116]. De este sacrificio verdadero los antiguos sacrificios de los santos eran signos múltiples y variados, representándose éste único bajo numerosas formas, como si un mismo concepto se expresara a través de muchas palabras, a fin de darle el máximo relieve sin provocar hastío. Ante este sacrificio supremo y verdadero cedieron todos los falsos sacrificios.

21

Por otra parte, en tiempos fijados y limitados también el poder concedido a los demonios para provocar tiránicamente la enemistad contra la ciudad de Dios instigando a las personas a las que poseen y para no solamente aceptar los sacrificios de quienes se los ofrecen y reclamarlos de quienes lo desean, sino también para arrancárselos con violencia a los que se oponen mediante la persecución, no sólo no resulta pernicioso sino que incluso se descubre útil para la iglesia, a fin de que se complete el número de los mártires[117]. A éstos la ciudad de Dios los considera ciudadanos tanto más ilustres y honorables cuanto más vigorosamente luchan contra el pecado de la impiedad, incluso hasta el derramamiento de su sangre[118]. A éstos con mucha mayor propiedad, si lo permitiese el uso lingüístico habitual de la iglesia, los llamaríamos nuestros héroes[119]. Se afirma, por cierto, que este término deriva de Juno, porque en griego Juno se llama Hera[120], y por ello, no sé cuál de sus hijos, según la mitología griega, se habría llamado Hero[121]. Por lo visto, este relato poseía un significado supuestamente místico: que el aire es asignado a Juno[122], donde pretenden que con los demonios habitan los héroes, nombre con el cual denominan las almas de los difuntos que tuvieron algún mérito. Por el contrario, nuestros mártires deberían ser llamados nuestros héroes si, como dije, el uso lingüístico de la iglesia lo admitiese, no para que tuviesen una sociedad con los demonios en el aire, sino por haber vencido a estos mismos demonios, es decir, a potestades aéreas, y entre ellas cualquier cosa que se crea que significa, a la propia Juno, a la que con toda propiedad presentan los poetas como enemiga de las virtudes y envidiosa de los hombres valerosos que buscan el cielo. Pero de nuevo Virgilio infelizmente sucumbe y cede ante ella, como cuando aquélla dice en su obra:

> «Soy vencida por Eneas[123]»,

Al propio Eneas Heleno advierte con una suerte de consejo piadoso y le dice:

> «Dirige tus plegarias a Juno con buen talante, y a la poderosa señora vence con tus dones suplicantes[124]».

A partir de esta opinión Porfirio, aunque no coincida con su sentir, sino con el de otros, afirma que un dios bueno o un genio no viene al ser humano si no ha sido aplacado antes el malo[125]. Como si entre ellos fueran más poderosas las divinidades malas que las buenas, puesto que las malas impiden la ayuda de las buenas si no les ceden el lugar tras ser aplacadas, y las buenas no pueden ser útiles si las malas no quieren. En cambio, las malas pueden causar daño sin que las buenas sean capaces de oponerles resistencia. No es ésta la vía de la religión verdadera y auténticamente santa; nuestros mártires no vencen así a Juno, es decir, a las potestades aéreas envidiosas de las virtudes de los piadosos. En absoluto vencen a Hera nuestros héroes, si se pudiera utilizar el término de acuerdo con el uso, con suplicantes dones, sino con virtudes divinas. Sin duda Escipión recibió más convenientemente el sobrenombre de Africano, porque venció a África con su valor que si hubiera aplacado a los enemigos con dones para que tuvieran piedad de él.

22

Por la piedad verdadera los hombres de Dios expulsan a la potestad aérea[126] enemiga y contraria a la piedad exorcizándola, no aplacándola, y vencen todas las tentaciones de su hostilidad suplicando no a esta misma, sino a su Dios contra ella. En efecto, ésta no vence ni somete a nadie sino con la alianza del pecado. Es vencida, pues, en el nombre de aquel que asumió al hombre y sin pecado hizo que el perdón de los pecados se realizara por medio de sí mismo como sacerdote y sacrificio, es decir, a través del mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Jesucristo[127],mediante el cual, con la remisión de los pecados, nos reconciliamos con Dios. Efectivamente, los seres humanos no se apartan de Dios salvo por los pecados, cuya remisión en esta vida no se hace por nuestra virtud, sino por la conmiseración divina, por medio de su indulgencia, no por nuestro poder, ya que también la propia virtud, por pequeña que sea, que es llamada nuestra, nos la ha concedido su virtud. En verdad mucho nos arrogaríamos en esta carne hasta abandonarla si no viviésemos bajo su perdón. Por consiguiente, se nos ha concedido la gracia a través del Mediador para que, manchados por la carne del pecado, seamos purificados por la semejanza a la carne del pecado[128]. Por esta gracia de Dios, por la que muestra en nosotros su gran misericordia, no sólo somos gobernados en esta vida por la fe, sino que también después de esta vida seremos conducidos a la más plena perfección por la misma apariencia de la verdad inmutable.

23

Afirma también Porfirio que, según respondieron los oráculos divinos[129], nosotros no somos purificados por las «iniciaciones» de la luna y el sol, para demostrar de ahí que el ser humano no puede ser purificado por las «teletas» de ningún dios. En efecto, ¿a cuál de ellos pertenecen las «teletas» que purifican, si no son capaces de hacerlo las del sol y la luna, a los cuales consideran los principales dioses celestes? Afirma además que el mismo oráculo anunció que los principios pueden purificar, no fuera a creerse por casualidad que, al decir que las «teletas» del sol y la luna no purifican, las de cualquier otro dios de la muchedumbre eran capaces de purificar. Sabemos, por otra parte, cuáles son los principios que admite como platónico. En efecto, menciona al Dios padre y al Dios hijo, al que en griego llama inteligencia paterna[130] o mente paterna[131]. Del Espíritu Santo, en cambio, o no dice nada o no habla abiertamente, aunque no logro comprender cuál es el otro principio que sitúa entre éstos[132]. Si éste quisiera que se entendiese una tercera naturaleza del alma, como Plotino cuando discute sobre las tres sustancias principales[133], no hablaría de uno intermedio entre éstas, es decir, del intermedio entre el padre y el hijo. Lo cierto es que Plotino sitúa la naturaleza del alma detrás del intelecto paterno, pero éste cuando dice intermedio no lo sitúa detrás, sino en medio. Y, ciertamente, aludió como pudo o como quiso a lo que nosotros llamamos Espíritu Santo, no sólo del Padre ni sólo del hijo, sino de uno y otro. En efecto, los filósofos utilizan la terminología libremente, y en los asuntos especialmente difíciles de entender no temen ofender los oídos religiosos. Pero, en nuestro caso, es conveniente hablar conforme a ciertas reglas, no sea que el uso libre de las palabras genere una opinión impía sobre aquellos conceptos que con ellas se designan.

24

Por consiguiente, cuando hablamos acerca de Dios, nosotros no afirmamos dos o tres principios, así como no nos es lícito afirmar dos o tres dioses, aunque al hablar acerca de cada una de sus personas, ya del Padre, ya del Hijo ya del Espíritu Santo, confesemos también que cada una individualmente es Dios y, sin embargo, no afirmemos lo que los heréticos sabelianos, que el Padre es el mismo que es también el Hijo, y que el Espíritu Santo es el mismo que es también el Padre y el Hijo, sino que el Padre es el Padre del Hijo, y que el Hijo es el Hijo del Padre, y que el Espíritu Santo del Padre y del Hijo no es ni el Padre ni el Hijo[134]. En definitiva, es cierta la afirmación de que únicamente el principio purifica al ser humano, aunque entre ellos se haya hablado de principios en plural.

[24]

Pero Porfirio, sometido a potestades envidiosas, de las cuales por un lado se avergonzaba y por otro temía refutarlas libremente, no quiso reconocer que el Señor Cristo es el principio por cuya encarnación somos purificados[135]. Lo cierto es que lo despreció en la misma carne que adoptó a causa del sacrificio de nuestra purificación, no comprendiendo el gran sacramento por aquella soberbia que por su humildad rechazó aquel verdadero y benigno mediador, mostrándose a los mortales en aquella mortalidad que no tuvieron los mediadores malignos y engañosos, por lo que se ensalzaron con mayor soberbia, y prometieron a los desgraciados seres humanos una ayuda engañosa como inmortales a mortales. Así pues, el mediador bueno y verdadero mostró que el mal es el pecado, no la sustancia o la naturaleza de la carne[136], que con el alma humana pudo tomarse y tenerse sin pecado, y abandonarse con la muerte[137] y trasformarse para mejor con la resurrección, y que la propia muerte, aunque fuese el castigo del pecado, que sin embargo él mismo cumplió sin pecado por nosotros, no debe evitarse pecando, sino más bien, si se da la ocasión, soportarse por la justicia. Por este motivo, en efecto, pudo expiar nuestros pecados muriendo, porque también murió, y no por su pecado. Aquel platónico no reconoció que éste era el principio[138], pues lo hubiera conocido como purificador. Y no es, pues, el principio la carne o el alma humana, sino el Verbo, por medio del cual todo ha sido creado. Por consiguiente, la carne no purifica por sí misma, sino a través del Verbo, por el que fue adoptada cuando *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*[139]. En efecto, cuando habló místicamente sobre comer su carne, al apartarse ofendidos aquellos que no lo entendieron diciendo: *Duras son estas palabras, ¿quién puede escucharlas?,* respondió a los demás que se habían quedado: *Es el espíritu el que vivifica, pero la carne no es de ningún provecho*[140]. Por consiguiente, el principio, habiendo tomado alma y carne, purifica el alma y la carne de los creyentes. Por ello, a los judíos que preguntaban quién era les respondió que él era el principio[141]. Esto ciertamente no podríamos percibirlo en modo alguno nosotros, seres carnales, sometidos por los pecados y envueltos por las tinieblas de la ignorancia, a no ser que fuéramos purificados y sanados por él por medio de lo que éramos y no éramos. Pues éramos hombres, pero no éramos justos[142]. Por otra parte, en su encarnación estaba la naturaleza humana, pero justa, no pecadora. Ésta es la mediación por la cual se tendió la mano a los que cayeron y permanecían abatidos; ésta es la semilla preparada por los ángeles[143], en cuyos edictos también se promulgaba la ley que ordenaba rendir culto al único Dios y que prometía que este Mediador había de venir.

25

Por la fe en este misterio también los antiguos justos pudieron ser purificados

viviendo de forma piadosa, no sólo antes que la ley fuera dada al pueblo hebreo (pues ni Dios ni los ángeles faltaron para predicársela), sino también en los tiempos de la propia ley, aunque pareciera contener promesas carnales bajo formas de realidades espirituales, por lo que se llama Antiguo Testamento[144]. Ciertamente entonces también había profetas por medio de los cuales, como por medio de los ángeles, fue predicada la misma promesa, y entre cuyo número se hallaba aquel cuya opinión tan importante y divina acerca del fin del bien humano he recordado poco antes: *pero para mí es un bien unirme a Dios*[145]. En dicho salmo sin duda queda suficientemente clara la distinción de los dos testamentos, llamados viejo y nuevo. En efecto, a causa de las promesas carnales y terrenas, al observar que éstas abundaban en los impíos, dice que sus pies se pusieron a temblar y sus pasos prácticamente se precipitaban a la caída, como si él mismo hubiera servido en vano a Dios, al darse cuenta de que los que lo despreciaban florecían en aquella felicidad que esperaba de él. Y dijo también que en su deseo de descubrir por qué era así, dedicó sus esfuerzos a investigarlo, hasta que entró en el santuario de Dios y lo comprendió en los últimos momentos de aquellos que erróneamente le parecían felices. Entonces comprendió que aquéllos fueron abatidos en su propia soberbia, tal como dice, y que fueron abatidos y perecieron a causa de sus iniquidades[146], y que todo aquel culmen de felicidad temporal se convirtió para ellos en algo parecido al sueño de quien, cuando despierta, se encuentra de repente privado de sus engañosas alegrías con las que soñaba. Y puesto que en esta tierra o en esta ciudad terrena se veían importantes, dice: *Señor, en tu ciudad reducirás a la nada su apariencia*[147]. Que resulta útil sin embargo pedir estos bienes terrenos solamente al único Dios verdadero, en cuya potestad se hallan todas las cosas, lo muestra suficientemente cuando dice: *Como una bestia fui llevado ante ti, y yo estuve siempre contigo*[148]. *Como una bestia* dijo, es decir, «que no comprende». «Lo cierto es que debí desear de ti aquellos bienes que no puedo tener en común con los impíos, pero al darme cuenta de que éstos abundaban en ellos, pensé que yo te había servido en vano, puesto que también los poseían quienes no habían querido servirte. Sin embargo, *yo estuve siempre contigo,* ya que incluso en el deseo de tales bienes no busqué a otros dioses». Y por esto sigue: *Tomaste mi mano derecha, me condujiste según tu voluntad, y me recibiste en la gloria*[149], como si perteneciesen a la izquierda todos aquellos bienes que casi le hicieron desfallecer cuando vio que abundaban entre los impíos. *¿Qué hay, pues, para mí en el cielo, y qué quise de ti sobre la tierra*[150]*?* Se censuró a sí mismo y justamente sintió descontento de sí mismo, ya que, teniendo en el cielo tan gran bien (cosa que comprendió después), pidió a su Dios en la tierra un bien transitorio, frágil y, en cierto modo, una felicidad de barro. *Desfalleció, dice, mi corazón y mi carne, Dios de mi corazón*[151], con un desfallecimiento sin duda positivo, de lo inferior a lo superior, de donde en otro salmo se dice: *Mi alma anhela y desfallece en los atrios del Señor*[152]: Asimismo en otro: *Desfallecióмi alma por tu salvación*[153]. Sin embargo, al hablar de uno y otro desfallecimiento, es decir, del corazón y de la mente, no añadió: «Dios de mi corazón y de mi carne», sino *Dios de mi corazón*.

La carne, en efecto, se purifica por medio del corazón. De ahí dice el Señor: *Purificad lo que está dentro y lo que está fuera será puro.*[154] Añade después que su parte es el mismo Dios, no algo de él, sino él mismo. Dice: *Dios de mi corazón y Dios, parte mía, por los siglos*[155], porque, entre las muchas cosas que eligen los seres humanos, él mismo le agradó para ser elegido. *Porque he aquí que*, dice, *quienes se alejan de ti perecerán; perdiste a todo el que fornica alejado de ti*[156], es decir, el que quiere prostituirse a muchos dioses. De donde sigue aquello por lo que pareció que debían añadirse las restantes citas del mismo salmo: *pero para mí es un bien unirme a Dios*[157], no alejarme de él, no entregarme a tantas fornicaciones. Pero la unión con Dios se conseguirá cuando haya sido liberado todo lo que ha de liberarse. Pero ahora se cumple lo que sigue: *Poner en Dios mi esperanza. Ciertamente la esperanza de lo que se ve no es esperanza; pues el que ve ¿qué espera?,* dice el apóstol. *Pero si esperamos lo que no vemos, lo contemplamos por la paciencia*[158]. Pero ahora, establecidos en esta esperanza, hagamos lo que sigue y seamos nosotros también, según nuestra medida, ángeles de Dios, es decir, mensajeros suyos, anunciando su voluntad y alabando su gloria y su gracia. De donde, tras haber dicho: *poner en Dios mi esperanza*, añade *para anunciar todas tus alabanzas en las puertas de tu hija Sión*[159]. Ésta es la gloriosísima ciudad de Dios, ésta conoce y rinde culto a un solo Dios, ésta es la que anunciaron los ángeles santos, que nos invitaron a formar parte de ella, y quisieron que en ella fuésemos ciudadanos suyos. A éstos no agrada que les rindamos culto como a dioses nuestros, sino que con ellos lo hagamos al Dios suyo y nuestro, y tampoco que hagamos sacrificios en su honor, sino que con ellos seamos sacrificio para Dios. Por consiguiente, sin que nadie que examina estas cuestiones, una vez depuesta la maligna obstinación, lo ponga en duda, todos los inmortales felices que no nos envidian (pues si nos envidiasen no serían felices), sino que más bien nos aman para que también nosotros seamos felices con ellos, más nos favorecen y más nos ayudan cuando rendimos culto con ellos a un solo Dios, Padre e Hijo y Espíritu Santo, que si les rindiéramos culto a ellos mismos mediante sacrificios.

26

No sé por qué, a mi modo de ver, se avergonzaba Porfirio de sus amigos teúrgos. Pues de alguna manera sabía todo esto, pero no lo defendía libremente contra el culto a muchos dioses[160]. Afirmó sin duda que existían algunos ángeles que, descendiendo desde arriba, anunciaban las cosas divinas a los teúrgos; otros, en cambio, proclamaban en la tierra aquello que pertenecía al Padre, su altitud y profundidad. Por consiguiente, ¿se ha de creer acaso que estos ángeles, cuya misión consiste en proclamar la voluntad del Padre, desean que nosotros estemos sometidos a algún otro excepto a aquel cuya voluntad nos anuncian? De ahí que también este mismo platónico nos advierta muy acertadamente de que éstos han de ser imitados mejor que invocados. Por ello, no

debemos temer ofender a los inmortales y felices sometidos a un solo Dios por no ofrecerles sacrificios. En efecto, aquello que saben que no se le debe a nadie salvo al Dios verdadero, en cuya unión ellos mismos son también felices, sin lugar a dudas no quieren que se les ofrezca a ellos ni por medio de un símbolo que lo represente ni por medio de la realidad misma que se refleja en los sacramentos. Indudablemente es propia de los demonios la arrogancia de los soberbios y desgraciados, de quienes se halla tan alejada la piedad de los súbditos de Dios que no son felices de otro modo sino uniéndose a él. Para adquirir este bien conviene que nos favorezcan con sincera benignidad, y que no se arroguen el derecho de tenernos sometidos a ellos, sino que anuncien a aquel bajo cuyo poder nos asociemos con ellos en paz. ¿Por qué temes todavía, filósofo, elevar libremente tu voz frente a los poderes envidiosos de las verdaderas virtudes y de los dones del verdadero Dios? Ya distinguiste los ángeles que anuncian la voluntad del Padre de aquellos ángeles que, atraídos por medio de no sé qué artes, descienden hasta los teúrgos. ¿Por qué los honras todavía, hasta el punto de decir que anuncian cosas divinas? Finalmente, ¿qué cosas divinas anuncian quienes no anuncian la voluntad del Padre? Naturalmente son aquellos que un envidioso encadenó con invocaciones para que no proporcionasen purificación al alma, y a quienes, como tú dices, ningún hombre bueno que desease purificarles pudiera liberarles de estas cadenas y devolverles el poder sobre sí mismos.[161] ¿Todavía dudas que estos seres son demonios malignos, o tal vez finges ignorarlo porque no quieres ofender a los teúrgos de quienes, seducido por la curiosidad, aprendiste estas doctrinas perniciosas e insensatas como si se tratase de un gran beneficio? ¿Te atreves a elevar hasta el cielo, tras cruzar este aire, a esta odiosa, ya no potencia, sino pestilencia, y no diría yo señora, sino más bien, como tú reconoces, esclava de los envidiosos, y colocarla incluso entre vuestros dioses sidéreos, o, mejor dicho, a inflamar también a los propios astros con estos oprobios[162]?

27

¡Cuanto más humano y tolerable fue el error de tu compañero de escuela, el platónico Apuleyo, que, tratando de honrar a los dioses sin duda, admitió, sin embargo, lo quisiera o no, que solamente los demonios situados por debajo de la luna se veían agitados por las enfermedades de las pasiones y por las perturbaciones del espíritu, y, no obstante, a los dioses superiores del cielo, que pertenecen al éter, ya visibles, cuyo brillo reconocía a simple vista, como el sol, la luna y las restantes luces de ese mismo lugar, ya invisibles, en los que creía, los apartó de toda mancha de dichas perturbaciones con cuantos argumentos fue capaz[163]! En cambio tú aprendiste no de Platón, sino de maestros caldeos[164], a elevar los vicios humanos a las sublimidades etéreas o empíreas del universo y al firmamento celeste, para que vuestros dioses puedan anunciar cosas divinas a los teúrgos. Sin embargo, por tu vida intelectual te haces superior a estas cosas

divinas, de modo que, como filósofo, las purificaciones del arte teúrgica no te parecen en absoluto necesarias[165], perosinembargolas introduces en otros, para devolver esta especie de favor a tus maestros, atrayendo a los que no pueden filosofar a estas prácticas que confiesas que son inútiles para ti, digno de estudios más elevados. Y ello, por lo visto, a fin de que todos los que se hallen apartados de la virtud de la filosofía, que resulta excesivamente ardua y propia de una minoría, según tu consejo, busquen a los teúrgos para que les purifiquen no ciertamente en el alma intelectual, sino al menos en el alma espiritual, y puesto que el número de éstos a quienes causa contrariedad filosofar es incomparablemente mayor, se ven obligadas más personas a acudir a tus maestros secretos e ilícitos que a las escuelas platónicas. Efectivamente, esto es lo que te prometieron los inmundísimos demonios, que fingen ser dioses etéreos, de los cuales te has convertido en predicador y ángel: que los purificados en el alma espiritual por medio del arte teúrgica no vuelven ciertamente al Padre, sino que habitarán por encima de las regiones aéreas entre los dioses etéreos. No es esto lo que oye la multitud de seres humanos a causa de los cuales vino Cristo, para liberarlos del dominio de los demonios[166]. En efecto, hallan en él la misericordiosísima purificación de su mente, de su espíritu y de su cuerpo. Ciertamente por esto aquél sin pecado asumió al hombre en su totalidad, para sanar de la peste de los pecados a todo de lo que consta el ser humano. Ojalá tu también lo hubieses conocido y te hubieses encomendado a él para ser sanado con más seguridad antes que a tu virtud, que es humana, frágil y débil, o a la perniciosísima curiosidad. Pues no te hubiera engañado aquel a quien vuestros oráculos[167], como tú mismo escribes, reconocieron santo e inmortal. Acerca de él también un famosísimo poeta dijo, de forma literaria ciertamente, porque lo hizo respecto a un personaje de ficción, y, sin embargo, verazmente si lo refieres a él mismo:

> «Contigo como guía, si queda alguna huella de nuestro crimen, una vez desaparecida liberará a las tierras de un temor perpetuo[168]».

Lo cierto es que aquí hace alusión a lo que, a causa de la debilidad de esta vida, puede permanecer incluso en quienes avanzan en la virtud de la justicia, si no los crímenes, las huellas de los crímenes, que sólo puede sanar el salvador, al que estos versos se refieren. Pues, sin duda, Virgilio revela que no habla por sí mismo más o menos en el cuarto verso de la misma égloga, donde dice:

> «Ya ha llegado la última edad del oráculo de Cumas[169]»,

de donde se hace evidente que estas palabras fueron pronunciadas sin lugar a dudas por la Sibila de Cumas. Pero los teúrgos, o, mejor dicho, los demonios que fingen el aspecto y las imágenes de los dioses, mancillan en lugar de purificar el espíritu humano por la falsedad de sus apariciones y la burla engañosa de sus formas vanas. ¿Cómo, pues, van a purificar el espíritu humano quienes tienen el propio inmundo? De otro modo de ninguna manera podrían ser encadenados por los encantamientos de un envidioso, y el

propio beneficio vano que parecía que iban a proporcionar o lo retendrían por miedo o lo negarían por una envidia semejante. Basta con que afirmes que la purificación teúrgica es incapaz de purificar el alma intelectual, es decir, nuestra mente, y que confieses que la propia espiritual, es decir, la parte de nuestra alma inferior a la mente, de la que aseguras que puede purificarse por tal arte, no puede sin embargo por esta misma convertirse en inmortal y eterna. En cambio Cristo promete la vida eterna; de ahí que acude a este mundo causando vuestro enojo, y, sin embargo, también vuestra admiración y estupor. ¿De qué sirve que no hayas podido negar que los seres humanos yerran por la disciplina teúrgica y engañar a muchos con una doctrina ciega e insensata, y recurrir mediante actos y súplicas, error segurísimo, a los príncipes y a los ángeles, y, para colmo, para no dar la sensación de que has malgastado tu esfuerzo enseñando estas cosas, envías a la gente a los teúrgos, para que por su mediación se purifique el alma espiritual de aquellos que no viven según su alma intelectual?

28

Envías, pues, a los seres humanos a un error segurísimo y no te avergüenza tan gran crimen, cuando te proclamas amante de la virtud y de la sabiduría. Si la hubieses amado de forma verdadera y fiel hubieses conocido a *Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios*[170], y no hubieses retrocedido ante su salubérrima humildad hinchado por la arrogancia de la ciencia vana. Admites también sin embargo que el alma espiritual puede purificarse por la virtud de la continencia, sin artes teúrgicas o ritos iniciáticos, en cuyo aprendizaje te esforzaste en vano. También afirmas en alguna ocasión que las iniciaciones no elevan el alma después de la muerte, para que parezca que ya ni a aquella misma que llamas espiritual sirven de algún provecho tras el final de esta vida y, sin embargo, les das mil vueltas y las retomas de muchas maneras, con ningún otro propósito, a mi modo de ver, que el de parecer un experto en tales cuestiones y complacer a los curiosos de las artes ilícitas. Y menos mal que admites que estas artes deben temerse, ya por la amenaza de las leyes, ya por la propia práctica. Y ojalá que al menos te escuchen esto los desgraciados y se aparten de allí para no ser absorbidos o para no acercarse en absoluto. Dices que ciertamente la ignorancia y muchos vicios derivados de ella no se purifican por iniciación alguna, sino por medio únicamente del πατρικὸν νοῦν[171], es decir, de la mente o intelecto paterno, que es consciente de la voluntad paterna. Pero no crees que éste sea Cristo, pues lo desprecias a causa de su cuerpo, recibido de una mujer, y del oprobio de la cruz, tú, que por lo visto estás dotado para adquirir de los superiores la excelsa sabiduría, y que desprecias y desechas estas bajezas[172]. Sin embargo, aquél cumple lo que los santos profetas predijeron verazmente sobre aquél: *Arruinaré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes*[173]. En efecto, no arruina y reprueba en ellos la suya, que él mismo les entregó,

sino la que se arrogan aquellos que no la tienen de él. De ahí, recordado este testimonio profético, sigue lo que dice el apóstol: *¿Dónde hay un sabio? ¿Dónde un escriba? ¿Dónde un investigador de este tiempo? ¿Dios no ha hecho necia la sabiduría de este mundo? En efecto, ya que el mundo en la sabiduría de Dios no reconoció a Dios a través de la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la necedad de la predicación. Porque los judíos piden señales y los griegos buscan la sabiduría; en cambio nosotros,* dice*, predicamos a Cristo crucificado, un escándalo sin duda para los judíos, una necedad sin embargo para los gentiles, pero para los propios elegidos, judíos y griegos, Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios, porque la necedad de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres*[174]. Esto lo desprecian como necedad y debilidad los sabios y fuertes por su supuesta virtud. Pero ésta es la gracia que sana a los débiles, que no se jactan con soberbia de su falsa felicidad, sino que más bien confiesan humildemente su verdadera miseria.

29

Proclamas al Padre y a su Hijo, al que llamas intelecto o mente paterna, y al que ocupa la posición intermedia entre ellos, que creemos que llamas Espíritu Santo y, según vuestra costumbre, nombras a tres dioses. Allí, aunque usáis términos impropios, veis sin embargo de cualquier modo y de cualquier manera que sea y como a través de cierta sombra de una débil imagen en qué dirección es preciso dirigir nuestros esfuerzos. Pero no queréis reconocer la encarnación del inmutable hijo de Dios, por la que somos salvados, para que podamos llegar a lo que creemos o comprendemos en una pequeñísima parte. Por consiguiente, veis de algún modo, aunque de lejos, aunque con la vista nublada, la patria en la que se ha de permanecer, aunque no mantenéis el camino que ha de seguirse. Admites la gracia sin embargo, ya que afirmas que se ha concedido a unos pocos llegar a Dios por medio de la virtud de la inteligencia. Efectivamente no dices: agradó a unos pocos, o quisieron unos pocos, sino que, cuando dices que se ha concedido[175], lejos de toda duda, reconoces la gracia de Dios, no la suficiencia del hombre. Incluso utilizas este término más abiertamente cuando, siguiendo la opinión de Platón[176], ni tú mismo dudas que en esta vida el ser humano no alcanza en absoluto la perfección de la sabiduría, y, sin embargo, todo lo que falta a quienes viven según la inteligencia puede ser completado después de esta vida por la providencia y la gracia de Dios. ¡Oh, si hubieses conocido la gracia de Dios por Jesucristo, nuestro señor, y hubieras podido ver que su propia encarnación, por la que tomó un alma y un cuerpo de hombre, era el ejemplo supremo de la gracia! Pero ¿qué puedo hacer? Sé que por mi parte le estoy hablando a un muerto en vano, pero en lo que a ti respecta, sin embargo, en cuanto a aquellos que te admiran y te aman o bien por cierto amor a la sabiduría o bien por curiosidad por unas artes que no debiste aprender, que es a quienes me dirijo

más bien en tu reprensión, tal vez no lo haga en vano. La gracia de Dios no pudo hacerse valer de forma más gratuita que de modo que induciendo al único hijo de Dios en persona, permaneciendo inmutable en sí mismo, a que se vistiera de hombre, y entregase como hombre mediador a los seres humanos el espíritu de su amor, a través de donde los seres humanos llegasen hasta aquel que en su inmortalidad se hallaba tan lejos de los mortales, en su inmutabilidad de los mutables, en su justicia de los impíos, en su felicidad de los desgraciados. Y puesto que por naturaleza inspiró en nosotros el deseo de ser felices e inmortales, permaneciendo feliz y asumiendo al mortal para otorgarnos lo que amamos, nos enseñó con sus sufrimientos a despreciar nuestros temores.

Pero para que pudierais aceptar esta verdad era necesaria la humildad, que difícilmente se puede inculcar en vuestras cabezas. En efecto, ¿qué tienen de increíble estas palabras, principalmente para vosotros, que poseéis tales conocimientos por los que debéis exhortaros a vosotros mismos a creerlas? ¿Qué tiene de increíble, digo, cuando se afirma que Dios tomó el alma y el cuerpo humanos? Vosotros sin duda tenéis en tan alta consideración el alma intelectual, que es evidentemente el alma humana, que afirmáis que ésta puede hacerse consustancial a aquella mente paterna que reconocéis que es el hijo de Dios. ¿Qué tiene de increíble, pues, si una sola alma intelectual ha sido tomada de algún modo inefable y singular por la salvación de muchos? Pero sabemos por el testimonio de nuestra propia naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el ser humano sea completo y pleno[177]. Si esto no fuese lo más habitual, sin duda resultaría más increíble, pues resulta más fácil de creer que el espíritu está unido al espíritu, o, para emplear otras palabras que pertenecen a vuestra terminología, lo incorpóreo a lo incorpóreo, aunque se trate de lo humano a lo divino, lo mutable a lo inmutable, que pensar que el cuerpo está unido a lo incorpóreo. ¿Acaso tal vez os ofende el parto extraordinario de un cuerpo por parte de una virgen? Tampoco os debe ofender, sino que más bien debe conduciros a admitir la piedad, el hecho de que un ser admirable haya nacido de forma admirable. ¿O acaso tal vez os resistís a creer que el cuerpo mismo abandonado a la muerte y trasformado a mejor en la resurrección fue llevado a las alturas ya incorruptible y no mortal, al observar que Porfirio en estos mismos libros que escribió acerca del retorno del alma, de los que he citado tantos pasajes, prescribe tan reiteradamente que hay que huir de todo cuerpo[178] para que el alma pueda permanecer feliz con Dios? Pero este mismo más bien debió ser corregido al sostener estas opiniones, visto que sobre todo compartís con él tantas cosas increíbles sobre el alma de este mundo visible y de tan inmensa mole corpórea. Lo cierto es que, siguiendo la autoridad de Platón[179], afirmáis que el mundo es un ser animado, y un ser animado felicísimo, que también pretendéis que es sempiterno. ¿Cómo, pues, no se va a liberar alguna vez el alma del cuerpo ni va a carecer jamás de felicidad, si, para que el alma sea feliz, se ha de huir de todo cuerpo? Admitís en vuestros libros que también este sol y las restantes estrellas no sólo son cuerpos, cosa que nadie duda ver y afirmar con vosotros, sino que también con un conocimiento más profundo, según creéis, afirmáis que son seres felicísimos y sempiternos con estos cuerpos. Por consiguiente, ¿cómo es que, cuando se os recomienda la fe cristiana, entonces olvidáis, o fingís ignorar qué soléis discutir o

enseñar? ¿Cuál es el motivo de que no queréis ser cristianos a causa de vuestras opiniones, que vosotros mismos combatís, sino porque Cristo viene con humildad y vosotros sois soberbios? Cómo serán los cuerpos de los santos en la resurrección pueden discutirlo de forma bastante más precisa los más versados en las escrituras cristianas[180], sin embargo no dudamos en absoluto que van a ser sempiternos, y que van a ser tales como Cristo mostró con el ejemplo de su resurrección. Pero, sean cuales sean sus características, si se proclama que son absolutamente incorruptibles e inmortales y que en modo alguno impiden la contemplación del alma con la que está fijada en Dios, y si vosotros asimismo afirmáis que en las regiones celestes se hallan cuerpos inmortales de seres inmortalmente felices, ¿cómo es que para alcanzar la felicidad, opináis que se ha de huir de todo cuerpo, de modo que parece que rechazáis la fe cristiana de forma racional, si no es por lo que vuelvo a decir: Cristo es humilde, vosotros soberbios? ¿Acaso tal vez os avergüenza corregiros? Y este vicio es propio precisamente de los soberbios. Os avergüenza sin duda que doctos discípulos de Platón se conviertan en discípulos de Cristo[181], que enseñó a un pescador por medio de su espíritu a ser sabio y decir: *Al principio era el Verbo, y el verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo. Éste estaba al principio junto a Dios. Todo ha sido hecho por él, y sin él no se ha hecho nada de lo que se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron*[182]. Este comienzo del Santo Evangelio, cuyo título es *Según san Juan*, en opinión de cierto platónico[183], según solíamos escuchar al santo anciano Simpliciano[184], que después ejerció como obispo en la sede de Milán, debería ser escrito con letras de oro y colocado por todas las iglesias en los lugares de mayor relieve. Pero entre los soberbios Dios, aquel maestro, perdió su valor, porque el *Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*[185]; a estos desgraciados les parece poco estar enfermos si no se ensoberbecen en su propia enfermedad y se avergüenzan de la medicina que hubiera podido sanarlos. En efecto, no actúan así para levantarse, sino para verse más gravemente afectados con su caída.

30

Si después de Platón se considera inapropiado enmendar cualquier aspecto de su doctrina, ¿por qué el propio Porfirio enmendó algunos y no sin importancia? Pues es del todo cierto que Platón escribió que las almas humanas después de la muerte retornaban a los cuerpos de las bestias[186]. Esta opinión la mantuvo también Plotino[187], maestro de Porfirio; sin embargo, Porfirio la rechazó con buenos motivos. Sostuvo ciertamente que las almas humanas volvían no a sus cuerpos, a los que habían abandonado, sino a otros nuevos. Está claro que se avergonzó de creer que tal vez una madre, convertida en una mula, trasportase a su hijo, pero no le causó vergüenza creer que la madre, trasformada en una doncella, pudiera casarse con su hijo. ¡Cuánto más decoroso resulta creer lo que

los ángeles santos y veraces enseñaron, lo que afirmaron los profetas de Dios guiados por el espíritu de Dios, lo que él mismo, cuya venida como salvador anunciaron mensajeros a los que envió previamente, lo que los apóstoles, sus enviados, que llenaron con el Evangelio el orbe de la tierra, cuánto, digo, más decoroso resulta creer que las almas vuelven una sola vez al propio cuerpo a que lo hacen tantas veces a varios distintos! No obstante, como he dicho, Porfirio enmendó en gran parte esta opinión para sostener que las almas humanas pueden caer únicamente en cuerpos humanos, no dudando en absoluto en abolir las prisiones de las bestias. Afirma también que Dios dio un alma al mundo a fin de que, al conocer los males de la materia, volviera al Padre y no se viera mancillada jamás por un contagio de tales males. De ahí que, aunque su interpretación resulte en algún aspecto incorrecta (en efecto, el alma le fue dada al cuerpo sobre todo para que hiciese el bien, pues no aprendería el mal si no lo hiciera), sin embargo enmendó la opinión de otros platónicos en este punto —y no es una cuestión baladí—: en reconocer que el alma, purificada de todos los males y establecida con el Padre, ya no soportaría jamás los males de este mundo. Con esta opinión ciertamente eliminó la doctrina que se considera más puramente platónica[188], que, del mismo modo que los muertos proceden de los vivos, así también los vivos proceden siempre de los muertos, y mostró que es falso lo que parece que dijo Virgilio al modo platónico[189]: que las almas purificadas enviadas a los Campos Elíseos (nombre que, según la leyenda, parece designar los gozos de los bienaventurados) son llamadas al río Leteo, es decir, al olvido del pasado:

> «sin duda para que privados de recuerdos visiten de nuevo las bóvedas celestes y comiencen a desear volver a los cuerpos[190]».

Con razón rechazó esta doctrina Porfirio, porque resulta realmente estúpido creer que las almas desde aquella vida, que no podría ser felicísima si no fuera segurísima su eternidad, deseen la contaminación de los cuerpos corruptibles y volver de allí a éstos, como si la suprema purificación les llevase a buscar la mancilla. En efecto, si la purificación perfecta les lleva a olvidar todos los males, pero el olvido de los males produce la añoranza de los cuerpos donde de nuevo se impliquen en los males, entonces la suprema felicidad será causa de infelicidad, la perfección de la sabiduría causa de necedad, y la purificación suprema causa de impureza. Y allí el alma no podrá ser feliz por la verdad durante el tiempo que sea si para que sea feliz conviene que se le engañe. En efecto, no será feliz si no está segura, pero para estar segura, juzgará falsamente que será siempre feliz, puesto que en alguna ocasión será desgraciada. Por consiguiente, aquel para quien la causa del gozo va a ser la falsedad, ¿cómo va a gozar de la verdad? Esto lo vio Porfirio, y dijo que el alma purificada volvía al Padre, para no ser sometida jamás por el contagio mancillado de los males. En definitiva, algunos platónicos cometieron un error al creer en aquella especie de círculo necesario de alejamiento de lo mismo y de retorno a lo mismo. Aunque esto fuese verdad, ¿de qué serviría saberlo, a no ser que por casualidad los platónicos se atreviesen a considerarse superiores a nosotros

porque nosotros ignoraríamos ya en esta vida lo que ellos mismos habrían de ignorar en otra vida mejor purificadísimos y sapientísimos, y hubieran de basar su felicidad en falsas creencias? Y si tal afirmación resulta tan absurda e insensata, ciertamente se ha de preferir la opinión de Porfirio a la de aquellos que conjeturaron los círculos de las almas con la eterna alternancia de la felicidad y la desgracia. Y si es así, he aquí cómo un platónico disiente de Platón para mejor, he aquí cómo vio lo que aquél no vio y tras un maestro tal y tan importante no vaciló en corregirlo, sino que antepuso la verdad al hombre.

31

Por consiguiente, ¿por qué en estas cuestiones que no podemos investigar con la inteligencia humana, no creemos antes a la divinidad, que dice que el alma misma no es coeterna con Dios, sino que fue creada porque no existía? En efecto, para rechazar esta creencia, los platónicos consideraron oportuno alegar como causa pertinente la imposibilidad de que fuera sempiterno en lo sucesivo aquello que no hubiera existido siempre antes; aunque sobre el mundo y sobre aquellos que, como escribe Platón[191], fueron hechos dioses por Dios en el mundo, afirme clarísimamente que empezaron a existir y a tener un comienzo, y que, sin embargo, no tendrán final, sino que sostiene que permanecerán en la eternidad por la poderosísima voluntad del creador. Pero encontraron un modo de comprender esta idea: en realidad no se trata del comienzo del tiempo sino del de la sustitución. Dicen: «En efecto, como si un pie hubiera estado siempre desde la eternidad en el polvo, siempre estaría debajo de él la huella, y nadie dudaría que dicha huella que fue producida por el que pisaba, tampoco el uno existiría antes que el otro aunque hubiera sido hecho por el otro. Así, dicen, el mundo y los dioses creados en él siempre existieron al existir siempre quien los creó, y sin embargo fueron creados[192]». Por consiguiente, ¿Si el alma existió siempre debe decirse también que su desgracia existió siempre? Además, si en ella comienza a existir en el tiempo algo que no existió desde la eternidad, ¿por qué no pudo suceder que hubiera existido en el tiempo la que antes no había existido? Además su felicidad, fortalecida después de experimentar los males y destinada a perdurar eternamente, según éste reconoce, sin lugar a dudas comienza en el tiempo y, sin embargo, existirá siempre aunque no haya existido antes. En definitiva, queda refutada toda aquella argumentación por la cual se considera que no puede haber nada sin final en el tiempo salvo lo que no tiene comienzo en el tiempo. Se ha descubierto, pues, la felicidad del alma que, aunque haya tenido un comienzo en el tiempo, no tendrá final en el tiempo. Ceda por ello la debilidad humana ante la autoridad divina, creamos respecto a la verdadera religión a aquellos felices e inmortales que no ansían para sí el honor que saben que se debe a su Dios, que también es el nuestro, y no nos ordenan ofrecer sacrificios excepto únicamente a aquel del cual también nosotros con aquéllos, como a menudo dije y a menudo ha de decirse, debemos ser sacrificio, y

hemos de ser ofrecidos por aquel sacerdote que por nosotros se dignó hacerse sacrificio hasta la muerte en el hombre que tomó y en cuya forma también quiso ser sacerdote.

32

Ésta es la religión que contiene el camino universal para la liberación del alma, puesto que por ninguno excepto por éste puede liberarse. En efecto, éste es en cierto modo el camino regio, único que conduce a un reino que no ha de tambalearse en la cima del tiempo, sino seguro por la firmeza de la eternidad. Pero cuando Porfirio dice casi al final del primer libro *Sobre el regreso del alma*[193] que ninguna escuela ha trasmitido todavía una doctrina que contenga el camino universal para la liberación del alma, ni la filosofía más rigurosa, ni la moral y disciplina de los hindúes, ni la iniciación de los caldeos ni cualquier otra vía, y que el saber histórico, aun no recorrido el propio camino hasta llegar a conocerlo, admite sin lugar a dudas que existe algún camino, pero que aún no ha llegado a su conocimiento. Tal insatisfacción le producía todo lo que con gran aplicación había aprendido acerca de la liberación del alma, y que a él le parecía, o mejor dicho a otros, que conocía y profesaba. Sentía, en efecto, que todavía le faltaba una autoridad más eminente a la que conviniera seguir en una cuestión tan importante. Pero cuando dice que ni de la filosofía más rigurosa había llegado todavía a su conocimiento una escuela que contuviera el camino universal para la liberación del alma, muestra suficientemente, a mi modo de ver, o bien que aquella filosofía, en la que él mismo está encuadrado, no es la más rigurosa, o bien que en ella no está contenido tal camino. ¿Y cómo puede ser ya la más rigurosa aquella en la que no está contenido este camino? En efecto, ¿qué otro camino para la liberación del alma es universal, sino aquel por el que se liberan todas las almas y, por ello, sin él no se libera alma alguna? Pero cuando añade diciendo: «Ni la moral y disciplina de los hindúes, ni la iniciación de los caldeos ni cualquier otro camino», atestigua con expresión manifiesta que este camino universal para la liberación del alma no está contenido ni en lo que había aprendido de los hindúes ni de los caldeos, y, en todo caso, no pudo omitir que él había recibido de los caldeos oráculos divinos a los que con frecuencia hace mención. ¿Cómo quiere, pues, que se entienda el camino universal para la liberación del alma, que todavía no se ha dado a conocer ni a partir de ninguna filosofía de gran rigor ni de las doctrinas de estas gentes que se consideraba versadas en las cuestiones divinas, por llamarlas de algún modo, porque entre ellas prevaleció la curiosidad por conocer y rendir culto a algunos ángeles, y todavía no había llegado a su conocimiento a través del saber histórico? ¿Cuál es este camino universal sino aquel que fue comunicado por la voluntad divina no para darlo a su pueblo en exclusiva, sino para que fuera común a todos los pueblos? Ciertamente este hombre, dotado de una inteligencia no mediocre, no duda de su existencia. Efectivamente, no cree que la providencia divina haya podido abandonar al género humano sin este camino universal para la liberación del alma. Ciertamente, no dice que

no existe, sino que este gran beneficio y apoyo todavía no ha sido recibido, todavía no ha llegado a su conocimiento. Y no es de extrañar. Pues Porfirio estaba en activo[194] en una época en la que se permitía que este camino universal para la liberación del alma, que no es otro sino la religión cristiana, fuera atacado por los adoradores de ídolos y demonios y por los reyes terrenales, para afirmar y consagrar el número de los mártires, es decir, de los testigos de la verdad, a fin de mostrar por medio de ellos que todos los males corporales debían ser soportados por la fe de la piedad y la proclamación de la verdad. Así pues, veía Porfirio esta situación y pensaba que a causa de tales persecuciones este camino estaba abocado a una rápida desaparición, y, por ello, no era el universal para la liberación del alma, sin comprender que lo que a él le movía y que temía soportar si lo elegía, propiciaba precisamente su afianzamiento y una expansión más sólida[195].

Por consiguiente, éste es el camino universal para la liberación del alma, es decir, el que concede la misericordia divina a todos los pueblos, y sean quienes sean aquellos a quienes les haya llegado su conocimiento o les haya de llegar, en ningún momento estarán en posición de preguntar: ¿Por qué ahora? y ¿por qué tan tarde? puesto que los designios de quien lo trasmite son inescrutables para la inteligencia humana. Cosa que también comprendió éste cuando afirmó que todavía no se había recibido este don de Dios y todavía no había llegado a su conocimiento. Y, en efecto, tampoco creyó que no fuera verdad porque todavía no le había dado crédito o porque no había llegado a su conocimiento. Éste es, digo, el camino universal para la liberación del alma, sobre el cual el fiel Abraham recibió un oráculo divino: *En tu semilla serán bendecidos todos los pueblos*[196]. Él fue sin duda caldeo de origen, pero para recibir tales promesas y para que a través de él se propagase la semilla colocada por los ángeles en la mano del Mediador[197], en quien se hallaría este camino para la liberación del alma, es decir, dado a todos los pueblos, se le ordenó dejar su tierra, su linaje y la casa de su padre[198]. Este mismo entonces, tras haberse liberado previamente de las supersticiones de los caldeos[199], rindió culto al único Dios verdadero, en cuyas promesas creyó fielmente. Éste es el camino universal sobre el que se dijo en la santa profecía: *Dios tenga piedad de nosotros y nos bendiga; que ilumine su rostro sobre nosotros para que conozcamos tu camino en la tierra, tu salvación en todos los pueblos*[200]. De ahí que tanto tiempo después, el propio Salvador, que había tomado la carne de la semilla de Abraham, dice de sí mismo. *Yo soy el camino, la verdad y la vida*[201]. Éste es el camino universal del que tanto tiempo atrás se profetizó: *En los últimos días será visible el monte del Señor, en pie en la cima de los montes, y se alzará sobre las colinas, y vendrán a él todos los pueblos, avanzarán muchas naciones y dirán: Venid, ascendamos al monte del Señor y a la morada del Dios de Jacob; y nos anunciará su camino, y avanzaremos en él. Pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del señor*[202]. Por consiguiente, este camino no es de un solo pueblo, sino de todos ellos, y la ley y la palabra del Señor no permaneció en Sión y en Jerusalén, sino que avanzó desde allí para difundirse por todas partes. De ahí que el propio Mediador después de su resurrección dice a sus

atemorizados discípulos: *Era necesario que se cumpliese lo que está escrito en la ley, en los profetas y en los salmos sobre mí. Entonces les abrió la mente, para que comprendiesen las escrituras, y les dijo que era necesario que Cristo sufriera y resucitase de los muertos al tercer día y se predicase en su nombre el arrepentimiento y el perdón de los pecados por todos los pueblos, comenzando por Jerusalén*[203]. Éste es, pues, el camino universal para la liberación del alma, que los ángeles santos y los santos profetas señalaron mediante el tabernáculo, el templo, el sacerdocio y los sacrificios, y que predijeron con palabras, algunas claras, la mayoría simbólicas, en primer lugar donde pudieron, entre unos pocos que encontraron la gracia de Dios, y especialmente entre el pueblo hebreo, cuya propia república estaba en cierto modo consagrada a profetizar y anunciar la ciudad de Dios, que había de reunirse entre todos los pueblos. Por su parte, el propio mediador presente en la carne, y sus bienaventurados apóstoles, revelando ya la gracia del nuevo testamento, señalaron más abiertamente lo que fue mostrado un tanto más ocultamente en tiempos anteriores, de acuerdo con la distribución de las edades del género humano, tal como complació ordenarla a Dios en su sabiduría, dando testimonio de ello las admirables obras divinas de las cuales ya expuse algunos ejemplos anteriormente. En efecto, no sólo aparecieron visiones angélicas y sonaron únicamente las palabras de los ministros celestes, sino que también mediante la intervención de hombres de piedad sencilla que actuaban por la palabra de Dios fueron expulsados los espíritus inmundos de los cuerpos y de los sentidos humanos, fueron sanados los vicios y debilidades humanas, las bestias de las tierras, y las aguas, las aves del cielo, los árboles, los elementos, los astros cumplieron los mandatos divinos, los infiernos cedieron, los muertos resucitaron, y esto sin mencionar los milagros propios y singulares del mismo Salvador, y especialmente los de la natividad y la resurrección, en el primero de los cuales manifestó solamente el sacramento de la virginidad de su madre, pero en el segundo también el ejemplo de aquellos que resucitarán al final de los tiempos. Este camino purifica al ser humano por completo, y dispone al mortal para la inmortalidad en todas las partes de las que consta. En efecto, a fin de que no haya necesidad de buscar una purgación para aquella parte que Porfirio llama intelectual, otra para aquella que llama espiritual, y otra para el propio cuerpo, el veracísimo y poderosísimo purificador y salvador lo asumió todo entero. Fuera de este camino que nunca falló al género humano, ya cuando se predicen estos acontecimientos que van a suceder, ya cuando se proclaman una vez sucedidos, nadie fue, ni es, ni será liberado.

Afirma Porfirio, por otra parte, que el camino universal para la liberación del alma todavía no le había llegado a su conocimiento por el saber histórico: ¿qué puede hallarse más esclarecedor que esta historia que ha conquistado todo el orbe con tan suprema autoridad, qué más fidedigno que ella, en la que se narran los hechos pasados de manera que también se predicen los futuros, de los cuales vemos muchos cumplidos, y los que faltan hemos de esperar sin duda que habrán de cumplirse? Ciertamente no puede Porfirio, como ningún otro platónico, despreciar ni siquiera en este camino la adivinación y predicción de sucesos terrenos, por así decirlo, y pertenecientes a esta vida, tal como con todo derecho hacen respecto a otros vaticinios y adivinaciones, sean cuales sean sus

métodos o técnicas. En efecto, niegan que estas artes sean propias de grandes hombres o que hayan de ser bien consideradas, y con razón. Pues o bien se realizan a través de la percepción previa de causas inferiores, como en el arte de la medicina por medio de algunos síntomas precursores se prevén muchas situaciones que han de afectar a la salud, o bien demonios inmundos anuncian por anticipado sus actos ya decididos, cuyo derecho en cierto modo reivindican para sí, ya conduciendo las mentes y los deseos de los inicuos hacia ciertas acciones de su conveniencia, ya en la ínfima materia de la fragilidad humana[204]. No se cuidaron de realizar tales profecías como si fueran importantes los hombres santos al avanzar en este camino universal para la liberación de las almas, aunque tampoco las hayan rehuido, e incluso a menudo las hayan realizado para dar fe de aquello que no podía darse a conocer a los sentidos de los mortales ni ponerse en práctica rápida y fácilmente. Pero había otros hechos verdaderamente importantes y divinos que, en cuanto les era dado, conocida la voluntad de Dios, anunciaban que iban a suceder. La venida de Cristo en carne y tantas maravillas que fueron realizadas en él y cumplidas en su nombre, la penitencia de los hombres y la conversión de las voluntades a Dios, el perdón de los pecados, la gracia de la justicia, la fe de los piadosos y la multitud de los que creen en la verdadera divinidad por todo el orbe, la destrucción del culto a los ídolos y los demonios, la prueba de las tentaciones, la purificación de los que hacen progresos, y su liberación de todo mal, el día del juicio, la resurrección de los muertos, la condena eterna de la sociedad de los impíos, y el reino eterno de la gloriosísima ciudad de Dios que goza eternamente con su presencia, todo ello fue predicho y prometido en las escrituras de este camino. De ello contemplamos tantísimo cumplido que confiamos con recta piedad que lo que resta habrá de cumplirse. Cualesquiera que no crean, y, por ello, son incapaces de comprender que éste es el camino recto para ver a Dios y unirse a él eternamente según la verdad de las santas escrituras que lo predica y afirma, pueden combatirlo, pero no vencerlo[205].

En conclusión, en estos diez libros, aunque por debajo de las expectativas que algunos habían puesto en nosotros, sin embargo, hemos satisfecho el interés de otros, en la medida en que el verdadero Dios y Señor se ha dignado en ayudarnos, refutando las contradicciones de los impíos que prefieren a sus dioses antes que al fundador de la ciudad santa de la que establecimos discutir. De estos diez libros los cinco primeros fueron redactados contra aquellos que consideran que se ha de rendir culto a los dioses por los bienes de esta vida; por su parte, los cinco últimos contra aquellos que consideran que debe guardarse el culto a los dioses a causa de la vida que ha de venir después de la muerte. A continuación, pues, como prometimos en el primer libro, expondré lo que pienso que debe decirse, en la medida en que soy ayudado por la divinidad, acerca del origen, desarrollo y debidos finales de las dos ciudades que en este siglo dijimos confundidas y mezcladas entre sí.

---

[1] Según TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. II, pág. 57, tal vez Agustín hace alusión a un pasaje perdido

del *Hortensio* de Cicerón (frg. 36). Éste ya había abordado el tema en su tratado *Sobre la felicidad.*

2 *Vid. supra* VIII 5.

3 Como indica JERPHAGNON, *Saint Augustin…*, pág. 1178, n. 1 (pág. 370), Agustín alude aquí al Uno, que constituye para los neoplatónicos la primera hipóstasis, o sustancia inteligible, la cual da lugar a la segunda, la Inteligencia, en la que se sitúan los dioses, mientras que ésta a su vez genera la tercera o Alma del mundo.

4 Rom. 1, 21

5 Colos. 1, 16. Sobre las distintas categorías de ángeles, *vid.* nota a *La ciudad de Dios* VIII 24.

6 Sobre el uso de los términos «divinidad» y «deidad» en Agustín, *vid.* nota a *La ciudad de Dios* VIII 1.

7 Sobre esta discusión terminológica, *vid.* J. P. O'DALY, *The city of God…*, págs. 122-123, que observa cómo Agustín no encuentra un término, ni en latín ni en griego, especializado en expresar la relación entre el Dios único y los seres humanos. *Vid.* además G. CLARK, «The truth shall make you free. Augustine on the Power of Religion», en N. LENSKI-A. CAIN, *The Power of Religion in Late Antiquity,* Farnham-Burlington, 2009, págs. 189-200 esp. 193-194, W. PANNEMBERG, *Teología sistemática,* vol. I, Madrid, 1992 (=*Systematische Theologie I*, Gotinga, 1988), págs. 128-129.

8 Ephes. 6, 5; Tit. 2, 9.

9 El término griego es δουλεία.

10 Sobre el uso del término λατρεία «latria», *cf*. AGUSTÍN, *Quaest. hept*. II 95; *c. Faust.* XV 9, XX 21, *Epist*. 102, 20.

11 *Cf*. SERVIO, *En*. I 16; sin embargo, más adelante (*En.*, III 61) se dice «Se rinde culto a un superior, no a un inferior».

12 VIRGILIO, *Eneida* I, 12.

13 Sobre el término θρησκεία, *vid.* E. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, 1983 (=*Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* París, 1969), pág. 398. Se trata de un vocablo de origen jonio que en principio se aplicaba a la observancia de las prescripciones del culto. Su uso se atestigua por primera vez en Heródoto (*vid.* por ejemplo, II 18), cae después en desuso para reaparecer en época de Estrabón, a partir de la cual amplía su espectro semántico y designa un conjunto determinado de creencias y de prácticas cultuales. *Vid.* además J. VAN HERTEN, *Threskeía, eulábeia, hikétes*, Diss. Utrecht, 1934. Sobre su uso en el *Nuevo Testamento* y en Agustín, *vid.* PANNEMBERG, *Teología…*, 123, que señala su ambivalencia, pues puede aludir tanto a cualquier acto relacionado con la religión o el culto (Iac. I 26-27) como a sus formas aberrantes (Colos. 2, 18).

14 *Vid.* además AGUSTÍN, *Epist*. 167, 3 donde Agustín equipara también los términos griegos εὐσέβεια y θεοσέβεια con el latino *pietas.*

15 II Par. 30, 9; Eccli. 2, 13.

16 Cf. I. Tim. 2, 10. *Vid*. además AGUSTÍN, *Enchir.* I 2.

17 *Cf.* AGUSTÍN, *Spir et litt.* 11, 18.

18 Psalm. 81, 6.

19 *Cf.* PLOTINO, *Enéadas* V 6, 4, 19-22, donde, como señala JERPHAGNON, *Saint Augustin…*, pág. 1179, n. 2 (pág. 372), el filósofo explica cómo el Alma del mundo o tercera hipóstasis es iluminada por la Inteligencia o segunda hipóstasis, aunque ésta no posee luz propia, sino procedente del Uno o primera hipóstasis. Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 430-431, n. 2, este capítulo de *La ciudad de Dios,* a pesar de no contener citas textuales, está plagado de ideas y expresiones plotinianas. Sobre las mismas, *vid.* además el análisis de P. HENRY, *Plotin et l'Occident,* Lovaina, 1934, págs. 128-133.

20 PLOTINO *Enéadas* V 1, 10, 10-13. JERPHAGNON, *Saint Augustin…*, pág. 1179, n. 3 (pág. 372), puntualiza que Agustín en este pasaje reinterpreta como creación bíblica, en la que un ser contingente es situado en un tiempo determinado, el proceso descrito en Plotino según el cual cada hipóstasis procede eternamente tanto de sí como de su principio, y cita a J. TROUILLARD, «Procession néo-platonicienne et création judéo-

chretienne», en *Néoplatonisme. Mélanges Jean Trouillard, coll. Les cahiers de Fontenay*, n° 19-21, Fontenay, 1981, págs. 1-30.

21 PLOTINO *Enéadas* V 6, 4, 16-19.

22 PLOTINO, *Enéadas* V 1, 10, 12-18.

23 Ioh. 1, 6-10.

24 Ioh. 1, 16.

25 Rom. 1, 21.

26 Sobre el uso de *sacramentum* en Agustín en sentido general, BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 434, n. 1, remite al estudio de C. COUTURIER, «*Sacramentum* et *mysterium* dans l'oeuvre de saint Augustin», en A. RONDET *et al.*, *Études augustiniennes*, París, 1953, págs. 161-332.

27 I Cor. 3, 16 -17.

28 *Cf*. VIRGILIO, *Eneida* I 704.

29 Psalm. 115, 17.

30 CICERÓN, *Nat*. II 28, 72, texto de donde toma Agustín la etimología que vincula *religio* con *relegere* (*religere*), también sostenida por NIGIDIO FÍGULO, *ap. Gell*. IV 9, 11. Otros autores como LACTANCIO, *Inst*. IV 28, 2 y SERVIO, *En*. VIII 349, derivan el término de *religare* «vincular, ligar». El propio Agustín en *Retract*. I 13, 9 prefiere la etimología dada por Lactancio. En la actualidad la cuestión sigue siendo objeto de debate, y los estudiosos defienden una u otra de las etimologías propuestas por los antiguos basándose en hechos lingüísticos. ERNOUT-MEILLET, *s. v*., exponen la cuestión sin adherirse a ninguna de las dos posibilidades. M. KOBBERT, *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae*, Diss. Könisberg, 1910; *RE* 1 a, cols. 565-575, defiende la derivación de *religare*. La propuesta es retomada por M. DE VAAN, *Etymological dictionary and the other Italic languages,* Leiden-Boston, 2008, *s. v. ligare*. A. WALDE-J. B. HOFMANN, *s. v*. prefieren *relegere*, BENVENISTE, *Vocabulario…,* págs. 399-401, basándose en el sentido del término y en el análisis de los mecanismos de formación de compuestos en latín se adhiere a la propuesta ciceroniana. G. LIEBERG, «Considerazioni sull' etimologia e sul significato di *religio*», *RFIC* 102 (1974), págs. 34-57, aporta nuevos argumentos a esta teoría, y señala que Agustín en este pasaje altera profundamente el sentido del texto ciceroniano adaptándolo a su propio concepto de religión. *Vid*. además TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, pág. 57.

31 Mt. 22, 37; 39.

32 Psalm. 72, 28.

33 *Cf.* AGUSTÍN, *Epist*. 155, 11.

34 Exod. 22, 20.

35 Gen. 4, 4-5. *Cf.* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XV 7-8, *Epist*. 102, 17.

36 Psalm. 15, 2.

37 Psalm. 50, 18-19.

38 Psalm. 49, 12-13.

39 Psalm. 49, 14-15.

40 Mich. 6, 6-8.

41 Hebr. 13, 16.

42 Ose. 6, 6.

43 Mt. 22, 40.

44 Eccli. 30, 24.

45 Rom. 6, 13.

46 Rom. 12, 1.

47 Rom. 12, 2.

48 Psalm. 72, 28.

49 *Cf*. Philip. 2, 7.

50 Rom. 12, 3-6.

51 Ideas semejantes pueden verse además en AGUSTÍN, *Trin.* IV 14, *Epist*. 187, etc. *Vid.* además BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X*..., pág. 617, n. compl. 75.

52 Psalm. 86, 3.

53 No existe relación etimológica entre *curia* y *cura* (*vid.* ERNOUT-MEILLET, *s. v.*).

54 *Cf*. AGUSTÍN, *In psalm*. XC, *Serm.* II 1.

55 Exod. 22, 20.

56 Gen. 28, 14.

57 Gen. 18-20. *Vid. infra* XIII, 21, XV 3.

58 Gen. 15, 17. *Cf*. AGUSTÍN, *Retract*. II 43 (69) 2, donde, como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X*..., pág. 451, n. 7, o JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1180, n. 2 (pág. 380), Agustín matiza que este ejemplo no es apropiado, pues alude a una visión y no a un milagro.

59 Gen. 28, 14.

60 Gen. 19, 17; 19, 26.

61 Exod. 7-8.

62 Exod. 8-12. *Cf*. AGUSTÍN, *Serm.* VIII, *In psalm*. LXXVII 27.

63 Exod. 14.

64 Exod. 15, 23-25.

65 Exod. 16; Num. 11, 31-34.

66 Exod. 17, 8-16.

67 Num. 16.

68 Exod. 17, 6-7; Num. 20, 8-10.

69 Num. 21, 6-9; Ioh. 3, 14-15, compara la serpiente que levantó Moisés con Cristo. *Vid.* AGUSTÍN, *In Euang. Ioh.* XII 11, *In Gal.* 22, *In Psalm*. LXVII 5, CXVIII. Como indica JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1180, n. 1 (pág. 382), el motivo de la serpiente aparece de forma constante en los apologetas cristianos, y cita entre otros a JUSTINO, *Apol*. I 60 y TERTULIANO, *Adv. Marc*. III 18.

70 II Reg. 18, 4.

71 Según BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X*..., pág. 618, n. compl. 76, resulta difícil establecer diferencias semánticas entre los términos magia, teúrgia y goecia, pues, aunque el primero parece poseer un carácter más genérico, los antiguos los utilizan indistintamente. Señala asimismo que originariamente los magos eran los discípulos de Zoroastro, conocidos por su sabiduría, y la magia se consideraba equivalente del culto a la divinidad entre los persas (APULEYO, *Apología* 26, PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* IV 16), pero que el término adquiere pronto un sentido peyorativo (*vid.* entre otros PLATÓN, *República* IX 572e). Añade que en los papiros mágicos los tres términos poseen sentidos más precisos, que comenta FESTUGIÈRE, *La révélation*…, t. I, págs. 283-284: la adivinación teúrgica es la que hace aparecer al dios directamente, ya presentándose en una experiencia de éxtasis, ya descendiendo a la tierra en persona, la adivinación mágica hace aparecer al dios indirectamente, mediante un instrumento o un médium, y, finalmente, la magia goécica es aquella en la que el dios, sin aparecer, da a conocer su pensamiento actuando sobre algún objeto.

72 *Cf*. *La ciudad de Dios* X 26.

73 *Cf*. *La ciudad de Dios* VII 35; X 28. Sobre la base jurídica de la afirmación agustiniana, *vid*. J. B. CLERC, «*Theurgica legibus prohibita*: Á propos de l’interdiction de la théurgie: (Augustin, *La cité de Dieu* 10, 9,

1, *Code Théodosien* 9, 16, 4)», *Revue des études augustiniennes* 42 (1996), págs. 57-64.

74 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XII 24, 50-51. Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 619-622, n. compl. 77, Agustín en este capítulo y el siguiente, así como en los que van del 23 al 31, se basa en el *Sobre el retorno del alma* de Porfirio, obra que debió conocer a través de la traducción de Mario Victorino. En este punto alude a la división neoplatónica del alma humana que es explicada en PLOTINO, *Enéadas* III 8 y V 3, según la cual ésta posee una parte inferior (*spiritus*) con funciones vegetativa, afectiva y de razonamiento basado en las imágenes materiales, y otra superior (*mens*) aislada de toda influencia material, con función de conocimiento intuitivo sobre los objetos incorpóreos, eternos y divinos. Por otro lado, el término *spiritus* en Agustín tiene también el sentido bíblico de parte espiritual del alma humana que puede verse en SAN PABLO, Ephes. IV 23 y que equivale al *mens* de los neoplatónicos.

75 II Cor. 11, 14.

76 VIRGILIO, *Geórgicas* IV 401. Proteo aparece en la mitología clásica como una divinidad marina encargada de apacentar los rebaños de focas de Poseidón. Estaba dotado del don de la profecía, así como de la capacidad de metamorfosearse en cualquier forma que desease, capacidad que utilizaba esencialmente cuando quería escapar de aquellos que pretendían exigirle que realizase dichas profecías. Sobre el mismo, *vid*. además HOMERO, *Odisea* IV 349-350, OVIDIO *Metamorfosis* XI 224-225.

77 La carta a Anebonte es citada también por JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* II 3, VII 5, X 1 y EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. Euang*. III 4; V 8-10. La carta ha sido reconstruida a través de estos testimonios por A. R. SODANO, *Porfirio, Lettere ad Anebo*, Nápoles, 1958. Sobre la misma, *vid.* además J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* Hildesheim-Nueva York, 1980 (Gand, 1913), págs. 80-87 y COURCELLE, *Late latin writers*…, págs. 185-186.

78 Queremón de Alejandría vivió en el siglo I d. C. Pertenecía a la casta sacerdotal egipcia, dentro de la cual fue *hierogrammateus*, conservador y comentarista de los libros sagrados, ocupándose de la parte de la biblioteca de Alejandría custodiada en el templo de Serapis. Asimismo era adepto a la filosofía estoica, y aplicó los métodos de interpretación alegóricos propios de la misma a las leyendas egipcias. En 49 d. C. fue llamado a Roma para ser preceptor de Nerón. De su extensa obra se conservan algunos fragmentos. *Vid.* P. W. VAN DER HORST, *Cheremon, Egyptian Priest and Stöic Philosopher,* Leiden, 1984, BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 622-623, n. compl. 79, JERPHAGNON, pág. 1182, n. 1 (pág. 387). FESTUGIÈRE, *La revelation…,* t. I, págs. 28-30, cita un interesante testimonio de PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* IV 6-8, donde caracteriza a Queremón como estoico y describe la actividad de los sacerdotes egipcios. *Vid.* además ESTRABÓN, *Geografía* XVII 806.

79 *Cf*. AGUSTÍN, *Serm*. 126, 3; 147, 2, *Epist*. 137, 3, 10*, In euang. Ioh*. IX 1, *In Psalm.* XC 2, 6, *Util. cred.* XVI 34.

80 *Cf*. AGUSTÍN, *Quaest. hept*. II, qu. 101.

81 Exod. 33, 13.

82 Act. 7, 53.

83 *Cf*. PLUTARCO, *Licurgo* VI.

84 Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 476, n. 1, la comparación entre las etapas del devenir histórico y la vida humana es habitual en Agustín: *Vid*. entre otros AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. I 23.

85 *Cf*. IRENEO, IV 20.

86 PLOTINO, *Enéadas* III 2, 13, 18-29. Como indica JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1183 n. 1 (pág. 391), Agustín no parece percatarse de que para Plotino la sede de las formas subsistentes no es el Dios supremo, o el Uno, sino la Inteligencia o segunda hipóstasis.

87 Mt. 6, 28-30.

88 Act. 7, 53.

89 *Cf*. *Confesiones* XI 6-7, *In Psalm*. 44, 5. Sobre el problema de la comunicación entre Dios, ser eterno y no sujeto a las categorías de tiempo y espacio, y los seres humanos, cuya existencia está sometida a dichos términos y cuya percepción se realiza tanto a través de los sentidos como de la mente, *vid*. C. ANDO,

«Augustine on language», *Revue des études augustiniennes* 40 (1994), págs. 45-78, esp. 55-64.

90 *Cf*. *c Faust.* IV 2.

91 PLOTINO, *Enéadas* I 6, 7. Sobre este texto, que Agustín cita con bastante libertad, *vid.* HENRY, *Plotin et l'Occident*…, págs. 105-106.

92 BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X…,* pág. 483 n. 2, relaciona este término, creación de Agustín, con el griego περίεργος que aparece en DIÓN CASIO LXIX 11, en el sentido de «entregado a la magia». Asimismo en los Hechos de los apóstoles el término περίεργος alude también a las artes mágicas. *Vid*. además JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1183, n. 1, (pág. 393).

93 *Vid. supra* I 3.

94 *Vid.* CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 17, 31-32, TITO LIVIO, I 36, 3-5, que cuentan la anécdota más extensamente y señalan que fue el augur Ato Navio quien cortó de hecho el pedernal a instancias del rey Tarquinio Prisco, que deseaba ponerle a prueba.

95 TITO LIVIO, *Epit*. XI, OVIDIO, *Metamorfosis* XV 622-744.

96 Las fuentes difieren en la caracterización de la protagonista de este relato, Claudia Quinta, pues aparece como matrona (CICERÓN, *Sobre la respuesta de las arúspices* 13, *En defensa de Celio* 34, TITO LIVIO, XXIX14, 5-14), vestal (SÉNECA, frg. 80 HAASE) o sacerdotisa de Cibeles (PROPERCIO, IV 11, 51-52). Según el relato más elaborado de OVIDIO, *Fastos* IV 295-344, se trata de una matrona, que, debido a algunos excesos en cuanto a su aderezo personal, había sufrido difamación, y que realizó este prodigio para probar su castidad. Fue divinizada durante la República, recibiendo la advocación de Navisalva, y se le rendía culto en el templo de Cibeles del Palatino, construido en 191 a. C. Sobre este punto cuenta VALERIO MÁXIMO (I 8, 11) como hecho prodigioso, que su estatua se salvó de dos incendios que sufrió dicho templo. Entre los autores cristianos aparece mencionada en TERTULIANO, *Apologética* 22, LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 7, 12, ARNOBIO, *Contra los gentiles* VII 49. Sobre la misma, *vid*. además F. MÜNZER, *RE* III2, col. 2899, J. GÉRARD, «Légende et politique autor de la mère des dieux», *REL* 58 (1980), págs. 153-175.

97 Concretamente la vestal Tucia, condenada falsamente por incesto. El episodio se data en 230 a. C. *Vid.* TITO LIVIO, *Períocas* 20, VALERIO MÁXIMO, VIII 1, 5, DIONISIO DE HALICARNASO II 69, 1-3, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* XXVIII 3, 12, F. MÜNZER, *RE* VII A1, cols. 768-769.

98 LUCANO, *Farsalia* VI 506.

99 *Cf* . Act. VII 53.

100 Exod. 13, 21-22.

101 Exod. 40, 34-35.

102 Ios. 3, 16-17.

103 Ios. 6, 20.

104 I Sam. 4-6.

105 *Cf*. *La ciudad de Dios* X 14.

106 Psalm. 72, 28.

107 Referencia a los epicúreos.

108 Los estoicos.

109 *Cf* . Exod. 22, 20.

110 *Cf* . *ibid*.

111 Iudic. 13, 16; Tob. 12, 16-18; Apoc. 19, 10; 22, 8-9.

112 Act. 14, 7-17.

113 La afirmación de Porfirio se encuentra en la *Carta a Anebonte*, citada en *La ciudad de Dios* X 11.

114 *Cf* . Philip. 2, 6-7.

115 I Tim. 2, 5.

[116] *Cf*. Ephes. IV 15, Colos. I 18.

[117] Apoc. 6, 11.

[118] *Cf*. Hebr. 12, 4.

[119] Sobre el paralelismo entre héroes y mártires y el uso del término héroes en el vocabulario cristiano, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 627, n. compl. 83. El propio Agustín señala en *Loc. Hept.* I que el término no aparece ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos y que no está admitido en el uso eclesiástico. Es utilizado, sin embargo, en autores como ENODIO, *Dict.* IV 5 y PRUDENCIO, *Cath.* VI 114, *Perist*. VI 149, con el sentido de personas célebres o valerosas. Sobre la consideración heroica de los mártires, *vid.* además TERTULIANO, *Apologética* I 12.

[120] Esta etimología aparece también en PLATÓN, *Cratilo* 404 c, CICERÓN, *Sobre la Naturaleza de los dioses* II 26. *Cf*. AGUSTÍN, *In Psalm*. 113, 2, 4. *Vid.* P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, *s. v*. Ἥρα y ἥρως, que ve plausible una relación etimológica entre ambos términos, aunque también considera que el segundo podría ser un préstamo.

[121] No aparece un personaje con dicho nombre entre los hijos de Juno. JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1185 n. 2 (pág. 400), propone una posible referencia al dios Ares.

[122] *Vid. supra* IV 10.

[123] VIRGILIO, *Eneida* VII 310.

[124] VIRGILIO, *Eneida* III 438-439.

[125] Esta cita, según JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1185, n. 3, (pág. 401), podría estar tomada de algún pasaje perdido de la *Carta a Anebonte*.

[126] *Cf*. Ephes. 2, 2.

[127] I Tim. 2, 5.

[128] *Cf*. Rom. VIII 3.

[129] Según la *Suda* (433 y 434), los *Oráculos caldeos*, de origen divino, fueron compilados por cierto Juliano el Teúrgo, hijo de Juliano el Caldeo, que vivió en la segunda mitad del siglo II d. C. y que sirvió en el ejército de Marco Aurelio en su campaña contra los cuados. En la actualidad se conserva una serie de textos fragmentarios compuestos en hexámetros y transmitidos a través de las citas de diversos autores neoplatónicos o cristianos conocedores de los mismos. Se discute el origen de cada uno de los fragmentos, pues parte de ellos podrían haber sido transmitidos mediante auténticas técnicas oraculares, actuando Juliano padre o Juliano hijo como médium, mientras que otros se consideran de índole filosófica. Ediciones: É. DES PLACES, *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, 3.ª ed. rev. y corr., París, 1996, R. D. MAJERCIK, *The Chaldean oracles: text, translation, and commentary*, Leiden-Nueva York, 1989. Sobre la literatura oracular, *vid.* además Y. LEWY, *Chaldean oracles and theurgy; mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, El Cairo, 1956, F. GARCÍA BAZÁN, «Introducción general», *en Oráculos caldeos. Numerio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, págs. 9-43.

[130] Según COURCELLE, *Late latin writers*…, pág. 188. n. 174, Porfirio tomó la expresión «Inteligencia paterna» de los *Oráculos caldeos.* En concreto aquí se cita el fr. 37, que es el más extenso conservado, y en el que se expone la doctrina oracular sobre las Ideas, su origen y manifestación. Sobre su importancia, *vid.* GARCÍA BAZÁN, *Oráculos caldeos*..., págs. 67-68, n. 89.

[131] *Vid. Oráculos Caldeos* fr. 53.

[132] Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 629-630, n. compl. 85, el texto de Porfirio al que se hace alusión es citado también por CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano* I, 553 B y por CLAUDIANO MAMERTO, *Anim.* II 7. Porfirio atribuía a Platón una trinidad que constaba del Dios padre, la Inteligencia paterna y una tercera hipóstasis, el Alma del mundo, que Agustín, según el mismo admite, no consigue reconocer.

[133] Agustín se refiere aquí a la *Enéada* V 1, que trata «Sobre las tres sustancias principales».

[134] La herejía sabeliana recibe su nombre de su fundador, Sabelio. Éste enseñó en Roma una doctrina modalista sobre la Trinidad que tuvo sus seguidores durante todo el siglo III d. C., y que incluso perdura hoy en día en ciertas iglesias protestantes, como la de los pentecostales. Dicha doctrina fue condenada por herética en 217 d. C. por el papa Calixto, y su creador fue excomulgado. Según ésta, la Trinidad estaba compuesta por tres *prósopa* o manifestaciones de un solo Dios que se dan en un orden sucesivo. Sobre la misma, *vid.* J . DANIÉLOU-J. DANIÉLOU (S. I.)-H.-I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia. Desde los orígenes a san Gregorio Magno*, trad. M. Herranz y A. de la Fuente, Madrid, 1982[2], pág. 251. *Cf. La ciudad de Dios* XI 10.

[135] *Vid.* PORFIRIO, *Contra los cristianos*, frg. 77 HARNACK. La encarnación es uno de los principales puntos de desacuerdo entre cristianos y neoplatónicos.

[136] Alusión a la doctrina maniquea, que considera la carne como algo intrínsecamente malo.

[137] *Cf*. Ioh. 10, 17-18.

[138] *Cf*. Ioh. 8, 25.

[139] Ioh. 1, 14.

[140] Ioh. 6, 61; 64.

[141] Ioh. 8, 25. *Cf*. AGUSTÍN, *Tract. In Ioan.* 38.

[142] *Cf*. AGUSTÍN, *Epist*. 140, 10.

[143] Gal. 3, 19, Act. VII 53. El texto bíblico utilizado por Agustín para citar la epístola a los gálatas difiere del original griego y de las versiones latinas más al uso, ya que en ellas no se dice que la semilla fuera preparada por los ángeles. El propio Agustín en *Retract*. XXIV (LI) 2, tras haber consultado otros manuscritos latinos y griegos, da cuenta del error, pero no refiriéndose a *La ciudad de Dios*, sino al *Comentario literal al Génesis* V 19, 38; IX 16. Sobre estas cuestiones, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres VI-X…,* pág. 630, n. compl. 87.

[144] *Cf*. Hebr. 11.

[145] Psalm. 72, 28. *Cf*. *La ciudad de Dios* X 18.

[146] *Cf*. Psalm. 72, 17-19.

[147] Psalm. 72, 20.

[148] Psalm. 72, 23

[149] Psalm. 72, 24.

[150] Psalm. 72, 25.

[151] Psalm. 72, 26.

[152] Psalm. 83, 2.

[153] Psalm. 118, 81.

[154] Mt. 23, 26.

[155] Psalm. 72, 26.

[156] Psalm. 72, 27.

[157] Psalm. 72, 28.

[158] Rom. 8, 24-25.

[159] Psalm. 72, 28.

[160] *Cf*. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II 60.

[161] *Cf*. *La ciudad de Dios* X 9.

[162] *Cf*. EUSEBIO, *Praep. Euang*. IV 9-10.

[163] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* 12-13. *Cf. La ciudad de Dios* IX 8.

[164] *Cf*. *La ciudad de Dios* X 10.

[165] *Cf*. *La ciudad de Dios* X 9.

[166] *Cf*. EUSEBIO, *Praep. Euang*. IV 4.

[167] *Cf*. *La ciudad de Dios* XIX 23.

[168] VIRGILIO, *Bucólicas* IV 13-14. Sobre estos versos, *vid.* HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 444. Agustín llega a citarlos en otras tres ocasiones más a lo largo de su obra, concretamente en tres cartas dirigidas a paganos, concretamente la *Epist*. 104, 11 a Nectario, la 137, 12 a Volusiano y la 258, 5 a Marciano.

[169] Como indica HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 443, Agustín en su *Comentario a la Epístola a los Romanos* (I 2), fechado en torno a 394, cita este mismo verso para indicar que, aparte de los hebreos, hubo otros profetas que anunciaron la venida de Cristo y el comienzo de una nueva era.

[170] I Cor. 1, 24.

[171] *Cf*. *La ciudad de Dios* X 23.

[172] Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 527, n. 5, esta idea está tomada del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio. *Vid.* además *Contra los cristianos* frgs. 62-63, 77, 84 HARNACK.

[173] Esai. 29, 14.

[174] I Cor. 1, 20-25.

[175] Según COURCELLE, *Late latin writers…,* pág. 37-38, que sigue a F. CUMONT, «Comment Plotin détoura Porphyre du suicide», *Revue des études grecques* 32 (1919), págs. 113-120, Agustín se inspira en un pasaje del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio que Macrobio en su *Comentario al sueño de Escipión* I 13, 15 utiliza para condenar el suicidio.

[176] PLATÓN, *Fedón* 66b. Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 531, n. 3, esta alusión a PLATÓN debió tomarla Agustín del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio.

[177] Sobre estas cuestiones, *vid.* C. COUTURIER, «La structure métaphisique de l'homme d'après saint Augustin», *Augustinus Magister* I, París, 1954, págs. 543-550.

[178] Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* pág. 621, n. compl. 77, esta expresión es tomada de la traducción del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio de Mario Victorino, y aparece en las primeras obras de Agustín, como *Soliloq*. I 14, 24, *c. Acad.* I 1, 3, *Sobre la música* VI 4, 7, *Ord.* I 1, 3, lo que, en su opinión, demuestra su conocimiento temprano de la obra de Porfirio, que, sin embargo, rechaza HENRY, *Plotin et l'occident*…, págs. 77-91, y que defiende COURCELLE, *Late latin writers*…, pág. 180. Esta cita aparece en varias ocasiones más en *La ciudad de Dios* (XII 27, XIII 19, XXII 12, 26). Agustín, con el tiempo, considera rechazable la idea (*Retract*. I 4, 3, I 1, 2, I 11, 2, I 3, 2).

[179] PLATÓN, *Timeo* 34b-37c; 43a-47e; 69b-92e. *Vid*. la traducción de CICERÓN, *Timeo* IV. *Cf*. *Retract*. I 11, 4.

[180] *Cf*. *La ciudad de Dios* XXII 5; 12-22.

[181] *Cf*. TERTULIANO, *De praescr. Haeret*. VII 6 y 9.

[182] Ioh. 1, 1-3.

[183] Sobre la identidad de este filósofo platónico desconocido, para la que se ha propuesto a Mario Victorino, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X…,* págs. 633-634, n. compl. 90. BARDY señala que el prólogo al Evangelio de Juan interesó anteriormente a otros neoplatónicos como Amelio, discípulo de Plotino, y alude asimismo a la admiración de muchos cristianos de Milán del siglo IV por las doctrinas neoplatónicas, como Ambrosio, Simpliciano o Manlio Teodoro. *Vid.* además JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1188, n. 1 (pág. 416), P. HADOT, *Marius Victorinus. Récherches sur sa vie et ses oeuvres*, París, 1971, págs. 236-237.

[184] Simpliciano, cristiano gran conocedor de las doctrinas neoplatónicas, fue el sucesor de Ambrosio como obispo de Milán en el año 397. Su personalidad impresionó enormemente a Agustín durante una entrevista que mantuvieron ambos en 396, y de la que él mismo da noticia en sus *Confesiones* VIII 1, 1-2. El relato que realiza Simpliciano de la conversión al cristianismo del afamado gramático Mario Victorino influyó en la posterior conversión del propio Agustín. Sobre su relación intelectual con Agustín *y* su conocimiento de los neoplatónicos, *vid*. COURCELLE, *Late latin…,* págs. 177, 182.

185 Ioh. 1, 14.

186 *Vid.* PLATÓN, *Fedro* 249, *Fedón* 81e-82 b, *Timeo* 42c, *República* X 618a; 620a-d. Agustín alude de nuevo a dicha doctrina y a su rechazo por parte de Porfirio más adelante, en *La ciudad de Dios* XII 27. Sobre la misma y su relación con la idea de cuerpo-prisión, *vid.* P. COURCELLE, «Tradition platonicienne et traditions chrètiennes du corps-prison (*Phédon* 62b; *Cratyle* 400c.)», *Revue des Études Latines* 43 (1965), págs. 406-443, esp. pág. 433.

187 PLOTINO, *Enéadas* III, 4, 2, IV 3, 12. Sobre esta última referencia, *vid. supra* IX 10.

188 PLATÓN, *Fedón* 70c.

189 *Vid.* PLATÓN, *República* X 621a-b.

190 VIRGILIO, *Eneida* VI 750-751.

191 PLATÓN, *Timeo* 34a, 40a, 41a-b, CICERÓN, *Timeo* 11, 40.

192 El texto, según COURCELLE, *Late latin writers...,* págs. 186-187, procede del *Sobre el retorno del alma* de Porfirio, aunque no aparece recogido en la edición del texto reconstruido a partir de los testimonios agustinianos por BIDEZ, *Vie de Porphyre...,* págs. 24-41. Sobre los problemas de interpretación que plantea, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* págs. 635-636, n. compl. 92.

193 *Cf. La ciudad de Dios* X 29.

194 Según JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1189, n. 1 (pág. 421) , la expresión latina *in rebus humanis* podría referirse veladamente a cierta misión que le fue encomendada a Porfirio según él mismo cuenta a su esposa (*A Marcela* 4-5), sin especificar su naturaleza. JERPHAGNON, siguiendo a J. BIDEZ, *Vie de Porphire...,* pág. 116, y 112 n. 2, sugiere que dicha misión pudo estar relacionada con la persecución a los cristianos de Diocleciano de 303 a. C.

195 Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres VI-X...,* pág. 636, n. compl. 93, no parece probable que Porfirio se hubiera planteado que el cristianismo fuera la verdadera filosofía a la que se refiere Agustín. Por otro lado, añade que en la época concreta en que escribió el *Sobre el retorno del alma*, en torno a 270 d. C., no hubo persecuciones importantes, por lo que no pudo pensar en su desaparición.

196 Gen. 22, 18.

197 Gal. 3, 19. *Cf. La ciudad de Dios* X 24.

198 Gen. 12, 1.

199 *Cf. La ciudad de Dios* XVI 12.

200 Psalm. 66, 2-3.

201 Ioh. 14, 6.

202 Esai. 2, 2-3.

203 Lc. 24, 44-49.

204 *Cf. La ciudad de Dios* IX 22, *De divinat. Daemon.* III 7-V 9.

205 *Cf. Epist.* 137 a Volusiano. Sobre la cuestión de la comprensión a través de la fe *vid. Util. cred.*16.

LIBRO XI

SUMARIO

1. Sobre la presente parte de la obra, en que se comienza a exponer el principio y el final de las dos ciudades, es decir, la celeste y la terrena.
2. Sobre el conocimiento de Dios, que nadie alcanza excepto a través del mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús.
3. Sobre la autoridad de la escritura canónica, fundada por el espíritu divino.
4. Sobre la creación del universo, que ni es intemporal ni dispuesta por una nueva planificación de Dios, como si hubiera deseado después lo que no había querido antes.
5. No se debe pensar en extensiones infinitas de tiempo anteriores al universo como tampoco de extensiones infinitas de lugares fuera del universo, ya que, así como no existe ningún tiempo antes del mismo, igualmente no existe ningún lugar fuera de él.
6. El principio de la creación del universo y de los tiempos es uno sólo, y uno no precede al otro.
7. Sobre las características de los primeros días, que, incluso antes de que el sol fuera creado, según la tradición, tuvieron mañana y tarde.
8. Cómo y de qué clase ha de entenderse el descanso de Dios, que se produjo al séptimo día tras seis jornadas de actividad.
9. Qué opinión debe sostenerse, según los testimonios divinos, sobre la creación de los ángeles.
10. Sobre la simple e inmutable Trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, un solo Dios, cuya cualidad y sustancia no son dos cosas distintas.
11. Si debe creerse que también aquellos espíritus que no permanecieron en la verdad fueron partícipes de aquella felicidad que siempre disfrutaron los ángeles santos desde su origen.
12. Comparación entre la felicidad de los justos que todavía no han obtenido el premio de la promesa divina y de los primeros seres humanos en el paraíso antes del pecado.
13. Si todos los ángeles fueron creados de una misma clase de felicidad de tal modo que ni los que cayeron podían saber que iban a caer, ni los que se mantuvieron firmes después de la ruina de los que cayeron tuvieron conocimiento previo de su perseverancia.
14. Con qué clase de expresión se ha dicho del diablo que no permaneció en la verdad, ya que la verdad no está en él.
15. Cómo se han de interpretar estas palabras: «El diablo peca desde el principio».
16. Sobre los grados y diferencias de las criaturas, a las que el criterio de la utilidad juzga de un modo y el orden de la razón de otro.
17. El vicio de la malicia no es una cualidad innata, sino contraria a la naturaleza, de cuyo pecado no es la causa el Creador, sino la voluntad.
18. Sobre la belleza del universo, que en virtud de la ordenación de Dios se hace más evidente incluso por la oposición de contrarios.
19. ¿Cómo parece que ha de interpretarse la frase de las escrituras «Dios separó la luz de las tinieblas»?
20. Sobre la idea expresada tras la separación de la luz y las tinieblas: *Y vio Dios que la luz era buena*.
21. Sobre la ciencia y la voluntad eternas e inmutables de Dios, por las que siempre se sintió satisfecho de todos sus actos del mismo modo cuando había de realizarlos que cuando los hubo realizado.
22. Sobre aquellos que desaprueban algunos aspectos en el conjunto de las cosas bien creadas por el buen Creador y piensan que existe alguna naturaleza mala.
23. Sobre el error por el que es condenada la doctrina de Orígenes.
24. Sobre la Trinidad divina, que en todas sus obras ha dejado huellas de su manifestación.
25. Sobre la división en tres partes del conjunto de la disciplina filosófica.
26. Sobre la imagen de la suprema Trinidad, que en cierto modo se encuentra incluso en la naturaleza del

hombre que todavía no ha alcanzado la felicidad.

27. Sobre la ciencia, la esencia y el amor a una y otra.
28. Si debemos amar también al amor por el que amamos la existencia y el saber para aproximarnos más a la imagen de la divina Trinidad.
29. Sobre la ciencia de los ángeles santos, gracias a la cual conocieron la Trinidad en su propia divinidad y contemplaron las causas de las cosas en el arte del creador antes que en las propias obras del artífice.
30. Sobre la perfección del número seis, el primero que equivale a la suma de sus fracciones.
31. Sobre el séptimo día, en el que se pone de relieve la plenitud y el descanso.
32. Sobre la opinión de quienes pretenden que la creación de los ángeles es anterior a la del mundo.
33. Sobre las dos comunidades diferentes y dispares de ángeles, que se entiende que son designadas con toda propiedad por los nombres de luz y de tinieblas.
34. Sobre la afirmación que sostienen algunos de que en la creación del firmamento los ángeles son designados bajo el nombre de aguas separadas, y sobre la de algunos que piensan que las aguas no fueron creadas.

1

Llamamos ciudad de Dios a aquella de la cual da testimonio la escritura que sometió todas las categorías de la inteligencia humana no por los movimientos fortuitos del pensamiento, sino por la disposición de la suprema providencia, aventajando por su autoridad divina a todos los escritos de todas las naciones. Allí, en efecto, está escrito: *Gloriosas palabras se han dicho de ti, Ciudad de Dios*[1], y en otro salmo se lee: *Grande es el Señor y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo, extendiendo la alegría de toda la tierra*[2], y un poco másadelante, en el mismo salmo: *Así como escuchamos así también vimos, en la ciudad del señor de las virtudes, en la ciudad de nuestro Dios; Dios la fundó para la eternidad*[3]. Asimismo en otro: *la corriente del río llena de alegría la ciudad de Dios, el Altísimo ha santificado su tabernáculo; Dios, en medio de ella, no será desplazado*[4]. A través de estos testimonios y otros similares que resultaría excesivamente prolijo recordar en su totalidad, hemos aprendido que existe una ciudad de Dios, de la cual deseamos ser ciudadanos a causa de aquel amor que su fundador nos ha inspirado. A este fundador de la ciudad santa los ciudadanos de la ciudad terrena anteponen sus propios dioses, ignorando que él es el Dios de los dioses, no de los dioses falsos, es decir, impíos y soberbios, que, privados de su luz inmutable y común a todos, y reducidos por ello a una autoridad devaluada, persiguen unos poderes propios, por decirlo de algún modo, y exigen honores divinos a sus súbditos bajo engaño. Él es, por el contrario, el Dios de los dioses piadosos y santos, que sienten mayor gozo al someterse ellos mismos a este único que si se sometieran muchos a ellos, y al rendir culto a Dios que al recibir dicho culto como dioses. No obstante, ya respondimos en los diez libros anteriores a los enemigos de esta ciudad santa en la medida de nuestras posibilidades, con la ayuda de nuestro señor y rey. Ahora, sin embargo, sabiendo qué se espera de mí en este punto y sin olvidarme de mi compromiso, confiando plenamente en la ayuda del mismo señor y rey nuestro, comenzaré a discutir, según mis capacidades, sobre el origen, el desarrollo y debido fin de las dos ciudades, a

saber, la terrena y la celeste, que, como se dijo, en este tiempo se hallan en cierto modo confundidas y mezcladas entre sí[5]. Y, en primer lugar, expondré cómo los comienzos de estas dos ciudades tuvieron sus precedentes en la diversidad de los ángeles.

2

Es un mérito enorme y absolutamente excepcional trascender por la voluntad de la mente toda la criatura corpórea e incorpórea, considerada y entendida en su mutabilidad, alcanzar la sustancia inmutable de Dios y allí aprender de aquel mismo que toda naturaleza, que no es él mismo, no fue creada por nadie sino por él mismo. En efecto, Dios no habla al ser humano a través de ninguna criatura corpórea, resonando en sus oídos corporales, haciendo vibrar los espacios aéreos entre el que emite el sonido y el que lo escucha, ni tampoco de ninguna espiritual que esté modelada en forma corpórea[6], como en los sueños o mediante algún otro fenómeno semejante (pues también habla como si lo hiciera a los oídos del cuerpo, porque habla como por medio de un cuerpo y como si hubiera interpuesto un intervalo de espacios corporales, pues tales visiones son muy similares a los cuerpos). Le habla en cambio por la misma verdad, si existe alguien capaz de escuchar a través de la mente, no del cuerpo. Efectivamente, así habla a aquella parte del ser humano que en él es mejor que las restantes que lo forman, y que solamente el propio Dios supera. Pues si se entiende con total justicia, o si ello no es posible, al menos se cree que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios[7], en ese caso está más cerca de Dios, que es superior, por aquella parte de sí mismo por la que aventaja a las suyas inferiores que tiene en común también con las bestias. Pero puesto que la propia mente, donde la razón y la inteligencia residen por naturaleza, ha perdido fuerza por ciertos vicios tenebrosos y antiguos, debía ser primero imbuida de fe y purificada, no sólo para unirse a la luz inmutable y gozar de ella, sino también para soportarla, hasta que renovada y sanada día a día se torne capaz de tan gran felicidad. A fin de caminar en ella con más seguridad hasta la verdad, la propia verdad, el Dios hijo de Dios, que había asumido al hombre sin anular a Dios, estableció y fundó la misma fe para darle al ser humano un camino hacia el Dios del hombre a través del hombre Dios. En efecto, éste es el mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús[8]. Pues es mediador por lo que es hombre, y por esto es también camino[9]. Puesto que si existe un camino entre el que avanza y el lugar adonde se dirige, existe la esperanza de llegar, pero si falta o se ignora por dónde se ha de avanzar, ¿de qué sirve conocer adónde se ha de ir? Y sólo hay un camino absolutamente seguro contra todos los errores: que uno mismo sea al mismo tiempo Dios y hombre. La meta Dios, el camino hombre.

3

Éste, hablando en la medida en que juzgó suficiente, primero a través de los profetas, después en persona, más adelante por medio de los apóstoles, fundó también la escritura llamada canónica[10], de eminentísima autoridad, en la que depositamos nuestra fe sobre aquellas cuestiones que no conviene ignorar y que no somos capaces de conocer por nosotros mismos[11]. En efecto, si por nuestro testimonio es posible conocer aquello que no está oculto a nuestros sentidos, ya interiores, ya incluso exteriores (es por ello por lo que también se llama presente, porque decimos que se presenta ante nuestros sentidos, así como se presenta ante nuestros ojos aquello que se halla al alcance de los mismos), en el caso de aquello que está oculto a nuestros sentidos, puesto que no podemos conocerlo por nuestro testimonio, buscamos otros testigos y depositamos nuestra confianza en aquellos a cuyos sentidos creemos que no está o estuvo oculto[12]. Por consiguiente, como en lo que respecta a las cosas visibles que no vemos creemos a quienes las han visto, e igualmente respecto a las demás que conciernen a cada uno de los sentidos del cuerpo, del mismo modo, en lo relativo a lo que es percibido por el espíritu y por la inteligencia, (ya que con toda razón se llama a esto mismo sentido, de donde procede el término sentencia[13]), es decir, de lo invisible que está oculto a nuestro sentido interior, nos conviene creer a aquellos que lo captaron estando dispuesto en aquella luz incorpórea o que lo contemplan en su permanencia.

4

De todos los seres visibles el más grande es el universo, de todos los invisibles, Dios. Pero mientras que la existencia del universo la percibimos, la de Dios la creemos. Y creemos que Dios creó el universo no por otro testimonio más fiable sino por el del mismo Dios. ¿Dónde le hemos oído? En ningún lugar mejor que en las sagradas escrituras, donde dijo su profeta: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*[14]. ¿Acaso estuvo allí presente este profeta cuando Dios creó el cielo y la tierra? No; pero allí estuvo la sabiduría de Dios, mediante la cual han sido creadas todas las cosas, que se trasmite también a las almas santas, las convierte en amigos de Dios y profetas[15] y les da a conocer sus obras interiormente sin estruendo. A ellos les hablan también los ángeles de Dios, que están contemplando siempre el rostro del Padre[16] y proclaman su voluntad a quienes conviene. Uno de ellos era este profeta que dijo y puso por escrito: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra.* Y este testigo está tan cualificado para impulsar a creer en Dios que a través del mismo espíritu de Dios por el que supo lo que le había sido revelado predijo también tanto tiempo atrás nuestra propia fe futura.

Pero ¿por qué motivo quiso el Dios eterno crear entonces el cielo y la tierra, si no los había creado antes? Quienes lo preguntan, si pretenden que parezca que el universo

es eterno, sin ningún principio, y, por ello, no ha sido creado por Dios, están totalmente apartados de la verdad y deliran por la enfermedad mortal de la impiedad[17]. En efecto, al margen de las voces de los profetas, el propio universo, con su ordenadísima mutabilidad y movilidad y con la hermosísima apariencia de todo lo visible, proclama de alguna manera en silencio que ha sido creado y que no hubiera podido serlo sino por un Dios inefable e invisiblemente grande e inefable e invisiblemente hermoso. En cambio, quienes al menos reconocen que ha sido creado por Dios, pero rechazan que tenga su comienzo en el tiempo, sino en su creación, de manera que ha estado creado siempre de un modo apenas comprensible, se expresan de forma que parecen defender a Dios de la acusación de actuar como a impulsos irreflexivos, no vaya a creerse que de improviso le vino a la mente crear el universo, cosa que no se le había ocurrido antes, y que nació en él una voluntad nueva, a él, que no es en absoluto mutable. Pero no veo cómo podrán sostener esta teoría en otros puntos, y especialmente en lo relativo al alma, pues, si defendieran que es coeterna con Dios, no podrán explicar de ningún modo de dónde le sobrevino esa nueva desgracia que no sufrió nunca antes en la eternidad. Y si afirmasen que su desgracia y su felicidad han estado siempre alternándose[18], se verán obligados a reconocer que siempre habrán de alternarse. Esto les lleva al absurdo de que incluso cuando se la llama feliz ni siquiera entonces lo será, si prevé su futura desgracia e infamia, pero si no prevé que habrá de ser infame y desgraciada, sino que cree que siempre será feliz, sería feliz por una falsa creencia. Resulta imposible decir algo más estúpido. Si piensan en cambio que la desgracia del alma ha alternado siempre con la felicidad en los siglos infinitos del pasado, pero a partir de ahora y en lo sucesivo, una vez liberada, no habrá de retornar a la desgracia, sin embargo, se verán obligados a reconocer que ésta nunca había sido verdaderamente feliz, sino que a partir de ese momento comienza a serlo con una nueva y no engañosa felicidad, y, por ello, reconocerán que le ha sucedido algo nuevo, y esto grande y admirable, que nunca le había sucedido antes en la eternidad. Si niegan que Dios tuvo en su eterno designio la causa de esta novedad, habrán de negar al mismo tiempo que es el autor de esta felicidad, cosa que es una nefanda impiedad, pero también si afirman que esto mismo lo ideó en un nuevo designio, para que a partir de ese momento el alma fuera eternamente feliz, ¿cómo demostrarán que es ajeno a aquella mutabilidad que a ellos también disgusta? Finalmente, si admiten que, creada en el tiempo y destinada a no perecer en ningún momento en el futuro, tiene principio pero no tiene fin, como los números[19], y que, por ello, tras haber probado una vez las desgracias, si hubiera sido liberada de ellas, nunca será desgraciada después, no pondrán en duda que esto sucede permaneciendo inmutable el designio de Dios. Crean, pues, que el universo pudo crearse en el tiempo, y no por ello sin embargo Dios al crearlo cambió su eterno designio y su voluntad.

5

A continuación ha de verse qué respondemos a esos que están de acuerdo con nosotros en que Dios es el creador del universo y, sin embargo, cuestionan el tiempo del universo, y qué responden ellos mismos sobre el lugar que ocupa el universo. Pues igual que se pregunta por qué fue creado precisamente entonces y no antes, del mismo modo se puede preguntar por qué fue creado aquí donde está y no en otro lugar. En efecto, si piensan que existieron extensiones infinitas de tiempo anteriores al universo, en las cuales les parece que Dios no pudo dejar de obrar, piensen igualmente que existen extensiones infinitas de espacio fuera del universo, que si alguien llegara a afirmar que en ellas no pudo permanecer ocioso el Omnipotente, ¿acaso en consecuencia no se verán obligados a soñar con Epicuro innumerables universos[20] (con la única diferencia de que aquél opina que éstos se generan y se disuelven por los movimientos fortuitos de los átomos, éstos en cambio habrán de afirmar que han sido creados por obra de Dios), si no quieren que éste permanezca ocioso por la inmensidad sin límites de los espacios que se extienden fuera del mundo por doquier, ni que los mismos universos, pues también sobre esto dan su opinión, puedan disolverse por causa alguna? Por ello tratamos con quienes coinciden con nosotros en la idea de un Dios incorpóreo y creador de todas las naturalezas que no son lo que es él mismo. En cambio resulta demasiado indigno admitir a los demás en este debate sobre religión, esencialmente porque entre aquellos que creen que se debe ofrecer los honores de los ritos a muchos dioses, éstos vencieron a los demás filósofos por su excelencia y autoridad, no por otro motivo sino porque, aunque a gran distancia, se hallan sin embargo más cerca de la verdad que los restantes[21]. ¿Acaso tal vez respecto a la sustancia de Dios, que ni incluyen, ni delimitan, ni extienden en un lugar, sino que, así como resulta digno pensar sobre la de Dios, admiten que se halla toda ella por doquier en una presencia incorpórea, van a afirmar que se halla ausente de tantas extensiones de espacio fuera del universo, y que ocupa un único lugar y tan pequeño en comparación con su inmensidad, en el que se halla el universo? No creo que vayan a incurrir en tales vanidades. Por consiguiente, si afirman que existe un solo universo, de ingente masa corpórea, finito sin embargo, fijado en su lugar y creado por obra de Dios, esa misma respuesta que dan respecto a los espacios infinitos fuera del universo sobre por qué Dios no actúa en ellos, dénsela a sí mismos respecto a los tiempos infinitos anteriores al universo sobre por qué Dios dejó de actuar en ellos. Y como no resulta lógico que Dios situara de manera fortuita y no por un plan divino el universo en el lugar en que está y no en otro, pudiendo ser elegido éste en igualdad de condiciones entre otros espacios infinitos que se extienden por doquier, sin que sobresaliera ninguno por ningún motivo, aunque ninguna razón humana pueda comprender la misma razón divina por la que esto se hizo, igualmente tampoco resulta lógico que consideremos que Dios actuó de manera fortuita al crear el universo en aquel tiempo en lugar de en otro anterior, habiendo trascurrido igualmente los tiempos anteriores a través de un espacio infinito anterior y sin que hubiera existido ninguna diferencia por la que resultara preferible elegir un tiempo a otro. Y si afirman que son vanos los pensamientos humanos en los que se imaginan espacios infinitos cuando no existe ningún lugar aparte del universo, se les responderá que de ese mismo modo los hombres piensan en vano sobre los tiempos pasados de

inactividad de Dios, al no existir tiempo alguno antes del universo[22].

6

En efecto, si se establece la distinción correcta entre la eternidad y el tiempo, basada en que el tiempo no existe sin algún tipo de mutabilidad dinámica, pero en la eternidad no existe mutación alguna[23], ¿quién no es capaz de ver que el tiempo no hubiera existido de no haberse creado una criatura capaz de producir algún cambio mediante cierto movimiento, cuando cada uno de los estadios entre dicho cambio y movimiento, que no pueden existir simultáneamente, cede y sucede a otro, el tiempo se origina en los intervalos más breves o más prolongados entre dichos estadios? Por ello, puesto que Dios, cuya eternidad no sufre ningún cambio en absoluto, es creador y ordenador de los tiempos, no veo cómo puede decirse que creó el universo después de los espacios de tiempo[24], a no ser que se diga que antes del universo ya existió alguna criatura cuyos movimientos dieran lugar al trascurso del tiempo. Por otra parte, si las escrituras sagradas y absolutamente veraces afirman que *al principio Dios creó el cielo y la tierra*, dando a entender que no creó nada con anterioridad, puesto que, en caso contrario, si hubiera hecho algo antes de todo el resto de lo que hizo, se hubiera dicho que *al principio* hizo tal cosa, queda fuera de toda duda que el universo no fue creado en el tiempo, sino con el tiempo. En efecto, lo que sucede en el tiempo sucede antes de algún tiempo y después de otro, después de lo que es pasado y antes de lo que es futuro, pero no podría haber ningún pasado, porque no había ninguna criatura por cuyos movimientos mutables pudiera trascurrir. El universo entonces fue creado con el tiempo, si en su construcción fue creado el movimiento mutable, como parece que se rige aquella ordenación de los seis o siete días en los cuales se nombraban la mañana y la tarde, hasta que todo lo que Dios creó en estos días quedó completado en el sexto, y en el séptimo se puso de relieve en un gran misterio el descanso de Dios. Respecto a la naturaleza de estos días, si es para nosotros ya dificilísimo, ya imposible imaginarla, cuánto más explicarla.

7

Observamos, en efecto, que los días que conocemos no tienen tarde sino a partir de la puesta del sol, ni mañana sino a partir de su salida, pero los tres primeros días de aquéllos trascurrieron sin sol, que, según trasmiten las escrituras, fue creado en el cuarto. Y se cuenta que la luz originariamente fue creada por la palabra de Dios y que Dios la separó de las tinieblas, y a la misma luz la llamó día y a las tinieblas noche. Pero nuestros sentidos no alcanzan a comprender de qué naturaleza es esa luz y con qué movimiento alternativo dio lugar a la mañana y la tarde, y de qué índole son éstas, y no podemos

entenderlo tal y como es, aunque sin embargo debemos creerlo sin vacilación alguna. En efecto, o se trata de una luz corpórea, ya esté situada en las regiones superiores del universo, fuera de nuestra vista, ya allí de donde el sol tomó su luz más tarde, o bien el nombre de luz designa la ciudad santa por sus ángeles santos y sus espíritus bienaventurados, de la cual dice el apóstol: *Ésta es la Jerusalén de arriba, nuestra madre eterna en los cielos*[25]. Y dice en otro lugar: *Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos de Dios; no lo somos ni de la noche ni de las tinieblas*[26]; si somos capaces de comprender de forma en cierto modo congruente la mañana y la tarde de ese día. Porque la ciencia de la criatura en comparación con la del creador se asemeja al crepúsculo, y a su vez empieza a amanecer y se convierte en mañana cuando ella misma toma como punto de referencia la alabanza y el amor al creador, y no se hunde en la noche cuando no se abandona al creador por el amor a la criatura. En definitiva, la escritura, al enumerar aquellos días en orden, no introdujo en ninguna parte el término noche. En efecto, en ninguna parte dice: Se hizo la noche, sino: *se hizo la tarde y se hizo la mañana, un día*[27]. Así el segundo día y los sucesivos. Lo cierto es que el conocimiento de la criatura en sí misma resulta más descolorido, por así decirlo, que si se la conoce en la sabiduría de Dios, como en el arte por el que ha sido creada. Por ello es más conveniente llamarla tarde que noche. Sin embargo ésta, como dije, cuando se refiere a la alabanza y el amor al creador, retorna a la mañana. Y cuando hace esto en el conocimiento de sí misma, es el primer día; cuando lo hace en el conocimiento del firmamento que, situado entre las aguas inferiores y superiores es llamado cielo, el segundo día; cuando en el conocimiento de la tierra y del mar y de todos los seres capaces de engendrar, que continúan por las raíces de la tierra, el tercer día; cuando en el conocimiento de las luminarias mayores y menores y de todas las estrellas, el cuarto día; cuando en el conocimiento de todos los animales que nadan en las aguas y de los que vuelan, el quinto día, cuando en el conocimiento de todos los animales terrestres y del propio ser humano, el sexto día[28].

8

Pero cuando Dios descansa de todos sus trabajos al séptimo día y lo santifica, no debe entenderse puerilmente como si Dios se hubiera fatigado trabajando, quien *habló y fueron creados*[29], con palabra inteligible y sempiterna, no sonora ni temporal[30]. Empero, el descanso de Dios simboliza el descanso de aquellos que descansan en Dios, así como la alegría de la casa simboliza la alegría de aquellos que se alegran en la casa, aunque no sea la casa misma la que les produce alegría, sino alguna otra cosa. Con cuánta más razón, si la casa misma hace felices a sus habitantes con su belleza[31], de tal modo que no sólo se la llame alegre por esa figura por la que se designa el contenido por el continente (como, por ejemplo, «los teatros aplauden, los prados mugen», cuando en aquéllos

aplauden las personas y en éstos mugen las vacas[32]), sino también por aquella por la que se designa el efecto por la causa[33], como cuando se dice una carta alegre[34], para señalar la alegría de aquellos a los que hace feliz cuando la leen. Por consiguiente, cuando la autoridad profética cuenta que Dios descansó, simboliza con gran propiedad el descanso de aquellos que descansan en él mismo y a quienes él mismo hace descansar. Esta profecía promete también a los seres humanos, a quienes está dirigida y para quienes ha sido puesta por escrito, que también ellos mismos, a partir de las buenas obras que Dios realiza en ellos y por ellos, si se habían acercado a él de algún modo antes en esta vida por la fe, tendrán en él el descanso sempiterno. Este descanso, pues, está representado también en el reposo del sábado según el precepto de la ley en el antiguo pueblo de Dios, de lo cual considero que debe discutirse más concienzudamente en su lugar[35].

9

Ahora, puesto que he decidido hablar acerca del origen de la ciudad santa, y he considerado que antes debía tratarse sobre lo que respecta a los ángeles santos, que no sólo constituyen una gran parte de esta ciudad, sino también la más feliz, porque nunca ha sido peregrina, procuraré exponer con la generosa ayuda de Dios, en la medida en que considere suficiente, qué testimonios divinos se refieren a ello[36]. Cuando las sagradas escrituras hablan sobre la creación del universo, no se dice claramente si los ángeles fueron creados y en qué momento. Pero si no fueron pasados por alto, se hizo alusión a ellos o por el nombre del cielo, donde se dijo: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*, o más bien por el de aquella luz de la que hablo. No obstante, no creo que hayan sido pasados por alto, porque está escrito que Dios descansó al séptimo día de todos los trabajos que había realizado, dado que el propio libro comienza así: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra,* de manera que parece que antes del cielo y la tierra no había hecho ninguna otra cosa. Por consiguiente, puesto que comenzó por el cielo y la tierra, y la propia tierra que creó originariamente, como consecuentemente narra la escritura, era invisible y caótica, y, al no haberse creado todavía la luz, las tinieblas se cernían sobre el abismo, es decir, sobre cierta confusión indistinguible de tierra y agua (pues donde no hay luz, necesariamente debe haber tinieblas), y ya que después mediante la creación quedó dispuesta toda su obra, que, según se cuenta, fue concluida en seis días: ¿cómo podían pasarse por alto los ángeles, como si no formaran parte de las obras de Dios, de las que descansó al séptimo día? Ahora bien, aunque sin duda aquí no se haya omitido que los ángeles son obra de Dios, sin embargo no se ha expresado de forma evidente. Pero en otro pasaje la escritura santa lo atestigua con clarísima voz. Pues en el himno de los tres hombres en el horno[37], cuando se dijo: *Bendecid todas las obras del Señor de señores*[38], también se nombra a los ángeles en el cómputo de las mismas obras, y en el salmo se canta: *Alabad al Señor desde los cielos, alabadle en las alturas; alabadle*

todos sus ángeles, alabadle todos sus ejércitos; alabadle sol y luna; alabadle todas las estrellas y la luz; alabadle cielos de los cielos, y las aguas que se hallan sobre los cielos alaben el nombre del Señor; porque él mismo habló, y fueron hechos, él mismo lo ordenó, y fueron creados[39]. También aquí la palabra divina dice de forma clarísima que los ángeles fueron creados por Dios, cuando, tras recordarlos entre los restantes seres celestes, concluye para todos: *el mismo habló, y fueron hechos.* En definitiva ¿quién se atreverá a sostener que los ángeles fueron creados después de todas las cosas enumeradas en los seis días? Pero si alguien llega a tal extremo de locura, refuta semejante vanidad aquella escritura, con idéntica autoridad, donde Dios dice: *cuando los astros fueron creados, me alabaron a grandes voces todos mis ángeles*[40]. Por ello ya existían los ángeles cuando fueron creadas las estrellas. Y fueron creadas el cuarto día. Por consiguiente, ¿diremos acaso que fueron creados el tercer día? En absoluto. Pues resulta evidente qué se hizo ese día. La tierra fue separada de las aguas y estos dos elementos tomaron formas diferenciadas según su naturaleza, y la tierra produjo todo cuanto está fijado en ella con raíces. ¿Acaso el segundo? Tampoco[41]. Pues entonces fue creado el firmamento entre las aguas superiores e inferiores, y fue llamado cielo. Fue en dicho firmamento donde se crearon las estrellas el cuarto día. Por consiguiente, si los ángeles forman parte de las obras de Dios de esos días, ellos mismos son aquella luz que recibe el nombre de día, que para resaltar su unidad, no es llamado primer día, sino día uno[42]. Y ni el segundo o el tercero o los restantes son otro día, sino que el mismo e idéntico día uno se repitió para completar el número senario o septenario, en vistas a un conocimiento senario, evidentemente, de las obras que realizó Dios, septenario, del descanso de Dios[43]. Efectivamente, cuando Dios dijo: *hágase la luz*, y la luz se hizo, si es correcto entender por esta luz la creación de los ángeles[44], sin duda fueron creados partícipes de la luz eterna, que consiste en la propia sabiduría inmutable de Dios, por la que fueron creadas todas las cosas, a quien llamamos hijo unigénito de Dios, para que, iluminados por aquella luz por la que fueron creados, fueran hechos luz y llamados día por la participación en la luz inmutable y en el día, que es la palabra de Dios, por la cual ellos mismos y todo lo demás fue creado[45]. Lo cierto es que *la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*[46], ilumina también a todo ángel puro, para que sea luz no en sí mismo, sino en Dios. Si el ángel se aparta de él, se hace inmundo, como son todos los que se llaman espíritus inmundos, no ya luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, privados de la participación en la luz eterna. No existe, pues, la naturaleza del mal, sino que a la pérdida del bien se le dio el nombre de mal[47].

10

Por consiguiente, existe un solo bien simple y, por esto, un solo bien inmutable, que

es Dios. Por dicho bien fueron creados todos los bienes, pero no simples, y, por ello, mutables. Y digo creados, es decir, hechos, no engendrados. Pues lo que es engendrado de un bien simple es igualmente simple, y esto es lo mismo que aquello de lo que fue engendrado. A estos dos los llamamos Padre e Hijo, y uno y otro con su espíritu es un solo Dios. Este espíritu del Padre y del Hijo recibe el nombre de Espíritu Santo en las sagradas escrituras según cierto sentido particular de este término. Y es otro distinto del Padre y del Hijo, porque no es ni el Padre ni el Hijo. Pero he dicho «otro», no «otra cosa», porque éste es igualmente un bien simple e inmutable y coeterno. Y esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad. Ni tampoco afirmamos que esta naturaleza del bien es simple porque el Padre está solo en ella, o porque está solo el Hijo, o porque está solo el Espíritu Santo, o, por el contrario, porque esta Trinidad lo es sólo de forma nominal, sin subsistencia de las personas, como sostuvieron los herejes sabelianos[48]. Se llama simple sin embargo porque es lo que tiene, excepto que cada persona recibe su denominación en relación a otra. Pues, ciertamente el Padre tiene un Hijo, y, sin embargo, no es el Hijo, 〈y el Hijo tiene un Padre, y, sin embargo, no es el padre〉. Por consiguiente, en lo que se dice en relación a sí mismo, y no a otro, éste es lo que tiene, como se le llama vivo en relación a sí mismo, porque ciertamente tiene vida, y él mismo es la propia vida. Así pues, por este motivo se llama simple a aquella naturaleza que no tenga algo que pueda perder, o que como poseedora sea diferente de lo que posee, tal como un recipiente contiene líquido, o un cuerpo tiene color, o el aire luz o calor o el alma sabiduría. Ninguna de estas cosas es lo que tiene, pues ni el recipiente es el líquido, ni el cuerpo el color, ni el aire luz o calor, ni el alma sabiduría. Por esto es por lo que se puede privar a las cosas de lo que tienen y cambiarlas y trasformarlas en otras apariencias y cualidades, de modo que un recipiente se vacíe del líquido que lo llena, o un cuerpo se decolore, o el aire se oscurezca o se enfríe y el alma pierda la razón. Pero aunque el cuerpo sea incorruptible, tal como se promete a los santos en la resurrección, tiene ciertamente la cualidad inamisible de la propia incorruptibilidad, pero, permaneciendo la sustancia corporal, no es idéntico a dicha incorruptibilidad. Ciertamente se halla toda en cada una de las partes del cuerpo, y no es aquí mayor y allí menor, y no hay ninguna parte más incorruptible que otra. En cambio, el propio cuerpo es mayor en su conjunto que en sus partes, y cuando una parte es en él mayor y otra menor, la que es mayor no es más incorruptible que la que es menor. Por tanto, una cosa es el cuerpo, que no está completo en cada una de sus partes, otra la incorruptibilidad, que está completa en todas ellas, porque toda parte del cuerpo incorruptible, incluso desigual a las demás, queda igualmente incorrupta. Pues, por ejemplo, no porque el dedo sea menor que toda la mano es más incorruptible la mano que el dedo. De ese modo, aunque la mano y el dedo sean desiguales, sin embargo es igual la incorruptibilidad de la mano y del dedo. Y, por esto, aunque la incorruptibilidad sea inseparable del cuerpo incorruptible, sin embargo una cosa es la sustancia por la que se denomina cuerpo, y otra la cualidad de aquél por la que se le llama incorruptible[49]. Y, por ello, incluso así éste no es lo que tiene. El alma misma también, aunque siempre sea sabia, tal como será cuando sea liberada para la eternidad, será sabia sin embargo por la participación en la sabiduría inmutable,

que no es lo mismo que ella. Y si el aire nunca se ve privado de la luz que en él se difunde, no por ello deja éste de ser una cosa y la luz que lo ilumina otra. Tampoco querría decir que el alma es como el aire, doctrina que sostuvieron algunos que no pudieron imaginar una naturaleza incorpórea[50]. Pero incluso en su gran disparidad una cosa tiene con la otra cierta similitud, de modo que no resulta inapropiado decir que el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría simple de Dios, como el cuerpo del aire es iluminado por la luz corpórea, y como el aire se oscurece cuando se ve privado de esta luz (pues lo que se denominan tinieblas de los lugares corporales cualesquiera no es otra cosa en absoluto que el aire privado de luz[51]), del mismo modo el alma privada de la luz de la sabiduría se llena de tinieblas.

Por consiguiente, de acuerdo con lo dicho, se llaman simples aquellos seres que son principal y verdaderamente divinos, porque en ellos no es la cualidad una cosa y la sustancia otra, y no son divinos, sabios o felices por la participación de otros elementos. Por lo demás, en las sagradas escrituras[52] se llama múltiple al Espíritu de la sabiduría porque contiene en sí mismo muchas formas, pero también es aquello que tiene, y todo esto es uno sólo. Y no son muchas las sabidurías, sino una sola, en la que se hallan tesoros infinitos —para ella finitos— de realidades inteligibles, en los que se encuentran todas las causas invisibles e inmutables de las cosas incluso visibles y mutables, que han sido creadas por ella misma. Porque Dios no hizo nada sin conocimiento, cosa que no puede decirse con propiedad de ningún artífice humano. Finalmente, si todo lo hizo a sabiendas, sin duda hizo aquello que conocía. De ello nuestra inteligencia descubre algo sorprendente, pero sin embargo cierto: que nosotros no podríamos conocer este universo si no existiese; en cambio, si para Dios no fuera conocido, no podría existir.

11

Siendo así las cosas, aquellos espíritus que llamamos ángeles de ningún modo eran antes tinieblas durante un determinado período de tiempo, sino que en el momento en que fueron creados fueron hechos luz[53]. Sin embargo, no fueron creados solamente de manera que existiesen de cualquier forma y viviesen de cualquier modo, sino que además fueron iluminados para vivir sabia y felizmente. Algunos ángeles, al haberse apartado de esta iluminación, no obtuvieron la excelencia de la vida sabia y feliz, que sin lugar a dudas no es otra sino la eterna y la cierta y segura de su eternidad, pero poseen la vida racional, aunque insensata, de tal modo que no podrían perderla aunque quisieran. Pero ¿quién podría determinar hasta qué punto fueron partícipes de aquella sabiduría antes de haber pecado? ¿Cómo podremos afirmar, sin embargo, que en dicha participación éstos fueron iguales a aquellos que son verdadera y plenamente felices porque en modo alguno yerran respecto a su eterna felicidad? Sin duda, si hubiesen sido iguales en ella, éstos también hubiesen permanecido igualmente felices en su eternidad, porque hubieran

estado igualmente seguros. Pues, evidentemente, la vida, por muy duradera que sea, no se podría llamar realmente eterna si está abocada a tener un final porque la vida recibe su nombre solamente porque es vivida, y la vida eterna en cambio por no tener final. Por lo cual, aunque no todo lo que es eterno es por ello feliz (pues también se dice que el fuego del castigo será eterno), sin embargo, si la vida verdadera y perfectamente feliz no es de otro modo sino eterna, no era tal la de esos ángeles, puesto que había de terminar, y por lo tanto no era eterna, ya lo supiesen, ya en su ignorancia creyeran otra cosa, porque si lo sabían, no les permitía ser felices el temor, y si lo ignoraban, el error. Y si su ignorancia llegaba hasta el extremo de no confiar ni en lo falso ni en lo cierto, sino que eran incapaces de discernir con firme convicción si su bien era sempiterno o había de tener un final algún día, la propia vacilación sobre tan gran felicidad se veía privada de aquella plenitud de la vida feliz que creemos que se halla en los ángeles santos. Y, en efecto, no restringimos el término «vida feliz» a ciertos sentidos limitados, hasta el punto de llamar feliz solamente a Dios. Él no obstante es tan feliz que no puede existir mayor felicidad, en comparación con la cual ¿de qué índole y magnitud es la felicidad de los ángeles en su inmensa felicidad, en la medida en que puede haberla en los ángeles?

12

Y en lo que respecta a las criaturas racionales o intelectuales, consideramos que no sólo se debe llamar felices a dichos ángeles. ¿Quién, en efecto, se atrevería a negar que aquellos primeros seres humanos fueron felices en el paraíso antes del pecado, aunque vivieran en la incertidumbre sobre cuánto había de durar su felicidad o si iba a ser eterna (y hubiera sido eterna, si no hubiesen pecado), si hoy en día llamamos felices sin reparo a quienes vemos que viven esta vida justa y piadosamente, con la esperanza de la inmortalidad futura, sin que ningún sentimiento de culpa atormente su conciencia, alcanzando fácilmente la misericordia divina para los pecados de la debilidad presente[54]? Éstos, aunque estén seguros del premio a su perseverancia, sin embargo se sienten inseguros de su propia perseverancia. Pues ¿quién entre los seres humanos sabe que va a perseverar en la práctica y progreso de la justicia hasta el final, si no le ofrece seguridad por medio de alguna revelación aquel que no instruye a todos sobre esta cuestión mediante un juicio justo y oculto, pero tampoco engaña a nadie? Por ello, en lo relativo al disfrute del bien presente, era más feliz el primer hombre en el paraíso que cualquier justo en esta debilidad mortal, pero en lo que se refiere a la esperanza del bien futuro, es más feliz cualquiera, a pesar de los sufrimientos de su cuerpo, sean cuales sean éstos, para la que existe la seguridad, y no por una opinión, sino por una verdadera certeza, de que habrá de gozar eternamente de la sociedad de los ángeles, libre de todo problema, en la participación del Dios supremo, que aquel hombre que ignoraba su caída en aquella inmensa felicidad del paraíso.

Por lo cual, cualquiera se da cuenta sin dificultad alguna de que la felicidad, a la que aspira con recto propósito la naturaleza intelectual, se logra mediante la unión de dos factores: disfrutar sin impedimento alguno del bien inmutable, que es Dios, y no albergar ninguna duda ni incurrir en ningún error respecto a que se habrá de permanecer en él eternamente. Que los ángeles de luz gozaron de dicha felicidad lo creemos con fe piadosa; que los ángeles pecadores, que por su depravación fueron privados de aquella luz, no la tuvieron ni aun antes de su caída, lo deducimos mediante un razonamiento lógico. Sin embargo, se ha de creer que gozaron de cierta felicidad, aunque no conocida de antemano, si vivieron antes del pecado[55]. Y si parece duro creer que, cuando fueron creados los ángeles, unos fueron creados de suerte que no se les concediera la presciencia ya de su perseverancia, ya de su caída, pero otros en cambio de forma que conocieran con absoluta certeza su eterna felicidad, pero desde el principio todos fueron creados con idéntica felicidad, y así permanecieron hasta que éstos, que ahora son malvados, se apartaron por voluntad propia de aquella luz de bondad, sin lugar a dudas resulta mucho más duro pensar que los ángeles santos se hallan ahora en la incertidumbre sobre su eterna felicidad e ignoran de sí mismos lo que nosotros hemos podido saber acerca de ellos a través de las sagradas escrituras[56]. Pues ¿qué cristiano católico ignora que ningún nuevo diablo surgirá de los ángeles buenos en el futuro, como ninguno volverá posteriormente a la sociedad de los ángeles buenos? Es cierto que la Verdad promete en el Evangelio a los santos y fieles que serán iguales que los ángeles de Dios[57]; también se les promete que alcanzarán la vida eterna[58]. Y además, si nosotros tenemos la seguridad de que nunca caeremos de aquella felicidad inmortal, pero aquéllos no la tienen, entonces seremos mejores que ellos, no iguales. Pero ya que la Verdad no engaña y seremos iguales que ellos, sin duda alguna también ellos mismos poseen la certidumbre de su felicidad eterna. Y puesto que aquellos otros no estuvieron seguros de ella (pues no tenían una felicidad eterna de la que estar seguros, pues la suya estaba abocada a tener un final), resta o bien que no fueron iguales, o bien que, si lo fueron, tras la ruina de éstos les sobrevino a aquéllos un conocimiento cierto de su felicidad sempiterna. A no ser que por casualidad alguien afirme que lo que dijo el Señor acerca del diablo en el Evangelio: *Áquel era homicida desde el principio, y no se mantuvo firme en la verdad*[59], debe entenderse en el sentido de que no sólo fue homicida desde el principio, es decir, desde el origen del género humano, desde que fue creado el hombre, al que podía aniquilar mediante el engaño, sino también que desde el principio de su creación no se mantuvo firme en la verdad, y, por ello, nunca fue feliz con los ángeles santos, rehusando someterse a su creador y regocijándose por su soberbia con su poder particular, por llamarlo de algún modo[60]. Y, por ese motivo, se torna falso y engañoso, porque nunca escapa del poder del Omnipotente, y porque quien no quiso conservar por una piadosa sumisión lo que verdaderamente es, aspira por su soberbia exultación a simular lo que no es. Es así como se ha de entender también lo que dijo el

bienaventurado apóstol Juan: *El diablo peca desde el principio*[61], es decir, desde que fue creado rechazó la justicia que no puede poseer sino una voluntad piadosa y sometida a Dios. Quien está de acuerdo con esta opinión discrepa de aquellos herejes, es decir, de los maniqueos, o de cualquier otra peste que sostenga una opinión del tipo de que el diablo posee su propia naturaleza del mal que se origina de cierto principio contrario. Éstos han perdido el juicio con tal vanidad que, aunque acepten con nosotros la autoridad de estas palabras del evangelio, no se aperciben de que el Señor no dijo: fue ajeno a la verdad, sino *no se mantuvo firme en la verdad,* donde quiso dar a entender que cayó de la verdad, y, de haberse mantenido en ella, convertido en partícipe de ella, permanecería feliz con los ángeles santos[62].

14

Por otra parte, el Señor nos proporcionó un indicio a modo de respuesta, a fin de poner de manifiesto por qué el diablo no se mantuvo firme en la verdad, cuando dijo: *porque la verdad no está en él*[63]. Y estaría en él si se hubiera mantenido firme en ella. Pero lo dijo mediante una expresión menos usual. Pues parece decir: *No se mantuvo firme en la verdad, porque la verdad no está en él*, como si la causa fuera que no se mantuvo firme en la verdad porque la verdad no estaba en él, cuando más bien resulta que la verdad no está en él porque no se mantuvo firme en la verdad. Esta expresión se encuentra también en el salmo: *Yo te invoqué, porque tú me escuchaste, Dios*[64]; cuando parece que debía decirse: Tú me escuchaste, Dios, porque te invoqué. Pero habiendo dicho «*yo te invoqué*», como si se le hubiera preguntado cómo demostraba que él le había invocado, describe la impresión causada por su clamor mediante el efecto de haberle escuchado Dios, como si dijese: «Demuestro que te he invocado porque tú me escuchaste».

15

Respecto a aquello que dice del diablo el apóstol Juan: *el diablo peca desde el principio*, no comprenden que, si tal es su naturaleza, en modo alguno hay pecado. Pero ¿qué puede responderse a los testimonios de los profetas, ya a las palabras de Isaías, que representa al diablo bajo la figura simbólica del príncipe de Babilonia: *cómo cayó Lucifer, que nacía por la mañana*, ya a la afirmación de Ezequiel: *Estuviste en las delicias del paraíso de Dios, adornado de todas las piedras preciosas*[65]*?* De ello se entiende que durante algún tiempo estuvo libre de pecado[66]. Pues un poco más adelante le dice más explícitamente: *caminaste en tus días sin defecto*[67]. Y si estas palabras no pueden

interpretarse de otro modo más apropiado, conviene también que aquello de *No se mantuvo firme en la verdad* lo entendamos en el sentido de que estuvo en la verdad, pero no permaneció en ella, y aquello de que *el diablo peca desde el principio*, debe interpretarse no en el sentido de que peca desde el principio en que fue creado, sino desde el principio del pecado, porque el pecado comenzó a existir por su soberbia. Asimismo, lo que está escrito en el libro de Job cuando se trata sobre el demonio: *Éste es el principio de la obra del Señor que creó como objeto de burla de sus ángeles*[68] (con lo que parece estar de acuerdo también el salmo donde se lee: *Esta serpiente, que modelaste para que fuese objeto de burla*[69]), tampoco debe entenderse de forma que pensemos que fue creado desde el principio con el propósito de que los ángeles se burlasen de él, sino que se le aplicó este castigo después de su pecado[70]. Por consiguiente, su comienzo fue como obra del Señor, pues no existe naturaleza alguna, ni siquiera entre las últimas y más insignificantes bestezuelas, que no haya creado aquel de quien procede toda medida, toda apariencia, todo orden, sin los cuales nada podría descubrirse o imaginarse; cuánto más la criatura angélica que aventaja en la dignidad de su naturaleza a todas las restantes que Dios creó.

16

En efecto, entre estos seres que poseen cualquier forma de existencia y que no son lo que es Dios, por quien fueron creados, son superiores los vivientes a los no vivientes, así como los que poseen la capacidad de engendrar o de desear a aquellos que carecen de dicha facultad; entre los que viven, son superiores los que sienten a los que no sienten, como los animales a los árboles; dentro de los que sienten, son superiores los dotados de inteligencia a los que carecen de ella, como los seres humanos a las bestias, y entre los que están dotados de inteligencia son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los seres humanos. Pero esta jerarquía se establece según el orden natural. Existen, por otra parte, otros criterios de estimación en virtud del uso particular de cada uno de los seres, que da como resultado que antepongamos algunos seres carentes de sentido a otros capaces de sentir, hasta tal punto que, si tuviéremos la capacidad, querríamos eliminarlos de la naturaleza, ya por ignorar el lugar que ocupan en ella, ya, aunque lo conozcamos, por subordinarlos a nuestros intereses. Pues ¿quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, monedas a pulgas? Pero ¿qué tiene de asombroso, cuando en la valoración de las propias personas, cuya naturaleza posee tanta dignidad, muchas veces se compra a mayor precio un caballo que un esclavo, una piedra preciosa que una sirvienta? Así, a causa de la libertad de criterio, existe una gran distancia entre la razón del reflexivo y la necesidad del indigente o el placer del que está dominado por sus deseos, puesto que la razón examina qué lugar ocupa por sí mismo un objeto en la escala de la naturaleza, la necesidad en cambio lo hace según su conveniencia; la razón contempla qué aparece como verdadero a la luz de la mente, el placer en cambio qué

deleite lisonjea a los sentidos del cuerpo. Pero en las naturalezas racionales posee tan gran valor cierto peso, por así decirlo, de la voluntad y del amor que, aunque según el orden natural sean superiores los ángeles a los seres humanos, sin embargo, según la ley de la justicia, se anteponen los hombres buenos a los ángeles malos.

17

Por ello, resulta correcto interpretar la expresión *Éste es el principio de la obra del Señor* en relación a la naturaleza, no a la malicia del diablo. Porque, sin duda, donde reside el vicio de la malicia, hubo previamente una naturaleza no viciada. Y el vicio es hasta tal punto contrario a la naturaleza que no puede hacer otra cosa sino perjudicar a la naturaleza. Consecuentemente, no sería vicio apartarse de Dios, si no fuera propio de la naturaleza que incurre en este vicio más bien estar con Dios. Por lo cual, incluso la mala voluntad constituye un magnífico testimonio de la naturaleza buena. Pero Dios, como es el óptimo creador de las naturalezas buenas, de igual modo es el justísimo regulador de las malas voluntades, de modo que, cuando aquéllas hacen mal uso de sus naturalezas buenas, él mismo hace buen uso también de las malas voluntades. Por consiguiente, hizo que el diablo, bueno por su creación, malo por su voluntad, tras ser colocado entre los seres inferiores fuera objeto de burla de sus ángeles, es decir, que sus tentaciones resulten provechosas a los santos en lugar de perjudicarles, como es su deseo. Y puesto que Dios al crearlo no ignoraba ciertamente su futura malignidad y preveía qué bienes iba a forjar él mismo a partir de su mal, por dicho motivo dice el salmo: *Esta serpiente, que modelaste para que fuese objeto de burla,* de modo que en el momento mismo en que la creó, aunque buena por su bondad, se diera a entender que ya tenía dispuesto gracias a su presciencia cómo servirse de ella aunque fuese mala.

18

Y, en efecto, Dios no crearía a ninguno, no digo ya de los ángeles, sino ni siquiera de los seres humanos, del que previese que fuera a ser malo, si al mismo tiempo no supiera qué beneficios iba a reportar a los buenos y así embellecer el orden de los siglos como un hermosísimo poema[71] por medio de ciertas antítesis, por así llamarlas. Pues las llamadas antítesis son ornamentos del discurso muy apropiados, que en latín podrían llamarse oposiciones, o, con mayor exactitud, contraposiciones[72]. No es usual entre nosotros este término, aunque, sin embargo, también la lengua latina utilice también estos mismos ornamentos del discurso, así como las lenguas de todos los pueblos. Por medio de dichas antítesis, también el apóstol Pablo desarrolla tan elegantemente aquel pasaje en la segunda carta a los corintios, cuando dice: *por las armas de la justicia a diestra y*

siniestra; por la gloria y el deshonor, por la infamia y la buena fama; como seductores y sinceros, como quienes somos ignorados y conocidos; como moribundos y bien vivos, como condenados y no ajusticiados, como tristes, pero siempre alegres, como indigentes, pero enriqueciendo a muchos, como si no tuviéramos nada y lo poseyéramos todo[73]. Por consiguiente, así como estos contrarios opuestos a otros contrarios embellecen el discurso, de igual modo, mediante una elocuencia no de palabras, sino de hechos, por la oposición de contrarios se construye la hermosura de los siglos. Esto queda expresado con gran claridad en el libro del *Eclesiástico* del modo siguiente: *Frente al mal existe el bien y frente a la muerte la vida; así frente al piadoso el pecador. Y así contempla todas las obras del Altísimo, de dos en dos, una contraria a la otra*[74].

19

Por consiguiente, aunque la oscuridad de la palabra divina ofrece también la ventaja de engendrar múltiples interpretaciones de la verdad y de conducirlas a la luz del conocimiento, en tanto que un exégeta la entiende de una manera y otro de otra (de tal modo, sin embargo, que la interpretación de un pasaje oscuro quede confirmada o bien por el testimonio de realidades manifiestas, o bien por otros pasajes cuya comprensión no albergue duda alguna, ya sea que, cuando se trata sobre múltiples cuestiones, se llegue a descubrir el pensamiento del autor, ya sea que permanezca oculto, pero gracias a la oportunidad de escudriñar la oscuridad profunda se exprese alguna otra verdad[75]), no me parece incongruente con las obras de Dios la opinión de que, si se entiende que la creación de los ángeles se llevó a cabo al hacerse aquella primera luz, la separación de los ángeles santos y los inmundos se produjo cuando se dijo: *Y Dios separó la luz de las tinieblas; y Dios llamó a la luz día y a las tinieblas noche*[76]. Lo cierto es que únicamente fue capaz de separarlas aquel que pudo conocer de antemano, incluso antes de que cayeran, que iban a caer y que, privados de la luz de la verdad, estaban abocados a permanecer en su tenebrosa soberbia. Pues él ordenó que estas luminarias del cielo, tan conocidas para nuestros sentidos, estableciesen la división entre el día y la noche, que nos son tan familiares, es decir, entre la luz y las tinieblas. *Hágans*e, dice, *las luminarias en el firmamento celeste, para que luzcan sobre la tierra y separen el día y la noche,* y poco después añade: *Y creó Dios dos grandes luminarias, la luminaria mayor al frente del día y la luminaria menor al frente de la noche, además de las estrellas; y Dios estableció que lucieran en el firmamento celeste sobre la tierra, que regulasen el día y la noche y que separasen la luz de las tinieblas*[77]. Pero la separación entre aquella luz que es la sociedad santa de los ángeles que refulge inteligiblemente por la iluminación de la verdad y las tinieblas, contrarias a ella, es decir, las abominabilísimas mentes de los ángeles malos, apartados de la luz de la justicia, pudo establecerla aquel mismo para

quien no pudo permanecer oculto o en la incertidumbre el mal futuro, que no es propio de la naturaleza, sino de la voluntad.

20

En fin, no se puede pasar por alto que cuando Dios dijo: *Hágase la luz, y la luz se hizo*, se añade a continuación *Y vio Dios que la luz era buena*, y no después de haber separado la luz de las tinieblas y de haber llamado a la luz día y a las tinieblas noche, para que no pareciera dar testimonio de su satisfacción ante tales tinieblas junto a la luz. Pues cuando son irreprochables las tinieblas, entre las cuales y esta luz perceptible para nuestros ojos fijan la línea divisoria las luminarias del cielo, no se añade antes, sino después: *Y vio Dios que era bueno. Estableció,* dice*, que lucieran en el firmamento celeste sobre la tierra, que regulasen el día y la noche y que separasen la luz de las tinieblas*. *Y vio Dios que era bueno*. Y le agradaron ambas, porque ambas estaban libres de pecado. En cambio, cuando Dios dijo: *Hágase la luz, y la luz se hizo*. *Y vio Dios que la luz era buena*, y más adelante continúa: *Y Dios separó la luz de las tinieblas; y Dios llamó a la luz día y a las tinieblas noche,* no se añade en este pasaje: *Y vio Dios que era bueno,* para que no se llamase a ambas cosas buenas, siendo una de las dos mala por su propio vicio, no por su naturaleza. Y, por ello, en ese punto sólo la luz agradó al Creador: las tinieblas angélicas, aunque hubieran de ser ordenadas, sin embargo no debían ser aprobadas.

21

¿Qué otra cosa debe entenderse en esta expresión que se repite constantemente: *Vio Dios que era bueno*, sino la aprobación de la obra realizada según el arte que es la sabiduría de Dios? Pues Dios no descubrió que era bueno en el preciso instante en que la creó, hasta el punto de que no hubiera creado nada de aquello de no haberlo sabido. Por consiguiente, cuando ve que es bueno lo que no se hubiera hecho si no hubiese visto su bondad antes de que se hiciera, está enseñando que es bueno, no aprendiéndolo. Y Platón sin duda llevó más lejos su osadía al afirmar que Dios se sintió trasportado por el gozo una vez culminado el conjunto del universo[78]. Y, al afirmarlo él mismo, no parecía tan insensato como para pensar que Dios se hizo más feliz por la novedad de su obra, sino que así quiso mostrar que el artífice se sintió satisfecho de la conclusión de aquello que le había resultado grato en teoría cuando había de ser llevado a cabo, y no porque varíe en modo alguno la ciencia de Dios, de modo que actúen en ella de una forma lo que todavía no existe, de otra lo que ya existe y de otra lo que dejó de existir. En efecto Aquél no escudriña el futuro ni observa el presente ni vuelve la vista al pasado según

nuestra costumbre, sino que lo hace de un modo total y profundamente diferente de nuestros hábitos mentales. Lo cierto es que Él no lo ve haciendo saltar su pensamiento de una cosa a otra, sino de una forma totalmente inmutable, de tal modo que lo que sucede en el tiempo —el futuro que aún no es, el presente que ya existe y el pasado que ya dejó de existir—, él lo abarca en su totalidad con una presencia estable y sempiterna, y no de una forma con los ojos y de otra con la mente, pues no está compuesto de cuerpo y alma, ni de una forma ahora, de otra antes y de otra después, puesto que su conocimiento de las tres categorías temporales, a saber, presente y pasado o futuro, no se modifica, así como el nuestro, por su variación, pues *en él no existe cambio ni sombra de alteración*[79]. Tampoco su atención pasa de un pensamiento a otro, pues ante su mirada incorpórea está presente al mismo tiempo todo lo que conoce, porque conoce los tiempos sin ninguna noción temporal suya, del mismo modo que mueve lo temporal sin ningún movimiento temporal suyo. Por consiguiente, vio que era bueno lo que hizo allí donde era bueno hacerlo, y no por haberlo visto hecho duplicó su ciencia o la aumentó en algún aspecto, como si hubiera sido menor su ciencia antes de hacer lo que veía, pues no obraría con tanta perfección si su ciencia no hubiera sido tan perfecta que no se le podía añadir nada de sus obras. Por lo cual, si solamente se nos debía insinuar quién hizo la luz, bastaría con decir: Dios hizo la luz, pero si no sólo quién la hizo, sino también por medio de qué la hizo, sería suficiente el siguiente enunciado: *Y dijo Dios: Hágase la luz, y la luz se hizo*, de tal modo que no sólo supiéramos que Dios hizo la luz, sino también que la hizo por medio del Verbo. Pero ya que convino que nos fueran anunciadas tres verdades especialmente dignas de ser conocidas sobre la criatura —quién la creó, por qué medio y por qué motivo—, proclama: *Dios dijo: hágase la luz, y la luz se hizo. Y vio Dios que la luz era buena*. Por consiguiente, si preguntamos quién la hizo, *fue Dios,* si por medio de qué la hizo, *Dijo: hágase, y se hizo*; si por qué la hizo: *porque era buena*. Pues no hay artífice más excelente que Dios, ni técnica más eficaz que el verbo de Dios, ni causa mejor que la creación del bien por el Dios bueno. También Platón aduce como la razón más justa de la creación del mundo el que las obras buenas fueran realizadas por el Dios bueno[80], ya hubiera leído estas palabras, ya las hubiese conocido tal vez a través de quienes las habían leído, ya hubiera contemplado con agudísima inteligencia las verdades invisibles de Dios comprendiéndolas a través de las que han sido creadas[81], ya él mismo las hubiese aprendido de aquellos que las habían contemplado.

22

Sin embargo, esta razón, a saber, la bondad de Dios para crear cosas buenas, esta razón, digo, tan justa y conveniente, que estudiada con rigor y examinada piadosamente pone fin a todas las controversias de los que investigan el origen del universo, no supieron verla algunos heréticos[82], porque existen muchas cosas, como el fuego, o el

frío, o las fieras salvajes u otras semejantes que, en tanto que no le convienen, hacen daño a la pobre y frágil mortalidad de esta carne, procedente además de un justo castigo. No tienen éstos en cuenta qué fuerza poseen en sus lugares y naturalezas y en qué hermoso orden han sido dispuestas, y cuánto esplendor confieren cada uno de forma proporcional al conjunto de las cosas como en un estado comunitario[83], o cuánta ventaja nos proporcionan a nosotros mismos si nos servimos de ellas de manera apropiada y sabia, como los propios venenos, que son perniciosos si se utilizan de forma indebida, aplicados convenientemente se convierten en medicamentos saludables; y, por el contrario, qué gran perjuicio se experimenta también por el uso inmoderado e inoportuno de aquello que causa deleite, como la comida, la bebida y la luz[84]. Por ello, la divina providencia nos advierte de no censurar las cosas neciamente, sino investigar con rigor la utilidad de las mismas, y cuando falle nuestra inteligencia o nuestra debilidad, creer que está oculta, como estaban algunas cosas que apenas pudimos descubrir; porque también la propia ocultación de la utilidad es ejercicio de humildad o quebranto de la arrogancia, dado que ninguna naturaleza en absoluto es un mal, término que no indica otra cosa sino la privación del bien. Pero de los bienes terrenos a los celestes, de los visibles a los invisibles, unos son mejores que otros, desiguales con este propósito, para que puedan existir todos[85]. Y Dios es gran artífice en las cosas grandes de tal modo que no lo es menor en las pequeñas. Éstas no deben ser medidas por su grandeza (pues no existe), sino por la sabiduría de su artífice, como en el aspecto visible del ser humano, si se le afeita una ceja, ¡qué poco afecta a su integridad física, pero cuánto menoscaba su belleza, puesto que ésta no consiste en el tamaño, sino en la simetría y proporción de los miembros! Y ciertamente no resulta demasiado asombroso que quienes defienden la existencia de algún tipo de naturaleza mala nacida y propagada de cierto principio contrario suyo, no quieren admitir como razón de la creación de las cosas que Dios en su bondad crease las cosas buenas, creyendo más bien que fue una extrema necesidad de repeler el mal que se había rebelado contra él lo que le condujo a esta empresa mundana, y que para reprimir y vencer al mal mezcló con él su naturaleza buena que, vergonzosísimamente mancillada y cruelmente capturada y oprimida, apenas logra purificar y liberar con un gran esfuerzo, aunque no del todo, sino que la parte de la misma que no pudo ser purificada de esta mancilla, se convertirá en envoltura y atadura del enemigo vencido y apresado. Y no mostrarían tal insensatez o, mejor dicho, locura los maniqueos si considerasen la naturaleza de Dios tal como es, inmutable y absolutamente incorruptible, a la que nada puede perjudicar, y en cambio, con sensatez cristiana, verían al alma, que por voluntad propia pudo cambiar a peor, ser corrompida por el pecado y verse así privada de la luz inmutable de la verdad, no como parte de Dios ni de su naturaleza, que es de Dios, sino creada por él muy inferior a su creador.

Pero resulta mucho más asombroso que incluso algunos que creen con nosotros que existe un único principio de todas las cosas, y que ninguna naturaleza, que no es idéntica a Dios, puede existir sino gracias a dicho creador, sin embargo no quisieron creer recta y simplemente en una causa de la creación del universo tan recta y simple como que el Dios bueno creó las cosas buenas y que después de Dios se sitúan las cosas que no son Dios, buenas sin embargo, y que no podría hacerlas sino el Dios bueno. Afirman, en cambio, que las almas, que no son partes de Dios, sino creadas por Dios, pecaron apartándose del creador, y que en diversas etapas según la variedad de sus pecados desde el cielo a la tierra recibieron como castigo distintos cuerpos a modo de prisiones, y que éste es el universo y ésta fue la causa de su creación, no para albergar cosas buenas, sino para contener las malas. De esto se acusa con razón a Orígenes[86]. Ciertamente en los libros que él titula Περὶ ἀρχῶν, es decir, *Sobre los principios*, esto es lo que opina y expone por escrito[87]. Allí me causa una admiración mayor de lo que se puede expresar que un hombre tan ilustrado y versado en los textos eclesiásticos no hubiera tenido en cuenta en primer lugar cuán contraria es esta idea a la intención de la autoridad tan reconocida de esta escritura, que, cuando con cada obra de Dios añade: *Y vio Dios que era bueno*, y una vez completadas todas, concluye. *Y vio Dios todas las cosas que hizo, y he aquí que eran muy buenas*, no quiso que se entendiera ninguna otra razón de la creación del universo sino que el Dios bueno hiciera cosas buenas. Y si allí nadie hubiera pecado, el mundo sólo estaría adornado y lleno de naturalezas buenas, y por haberse producido el pecado, no por ello está todo lleno de pecado, puesto que un número mucho mayor de criaturas buenas entre las celestes conservó el orden de su naturaleza, y la mala voluntad, por no querer conservar el orden de su naturaleza, no por ello escapó a las leyes del Dios justo que ordena de forma apropiada todas las cosas; puesto que, así como un cuadro con un color negro colocado en el lugar adecuado es bello, así el conjunto de las cosas también lo es, si puede contemplarlo alguien, incluso con los pecadores, aunque considerados por sí mismos los desfigure su deformidad.

En segundo lugar debió ver Orígenes, y cuantos comparten su forma de pensar, que si fuera cierta la idea de que el universo fue creado de tal forma que las almas recibieran los cuerpos a modo de prisión[88], como si de un castigo se tratase, según la gravedad de sus pecados, superiores y más ligeros los que menos pecaron, inferiores y más pesados los que más, los demonios, pues no hay ningún ser peor que ellos, debieron recibir, con mayor razón que los hombres, incluso malvados, cuerpos terrenos, los más ínfimos y pesados que existen. Ahora bien, para que entendiéramos que los méritos de las almas no deben medirse por las cualidades de los cuerpos, el demonio, que es peor, ha recibido un cuerpo aéreo, en cambio el ser humano, aunque malvado ahora, de una maldad mucho menor y más leve, e incluso antes de haber pecado, recibió no obstante un cuerpo de barro[89]. ¿Qué mayor estupidez puede decirse que por este sol, Dios, su artífice, para que fuera único en un único universo, no miró por el adorno de la belleza o incluso por el bienestar de los seres corporales, sino que esto sucedió más bien porque una sola alma había pecado de tal suerte que merecía ser encerrada en un cuerpo semejante? Y si,

según esto, hubiera sucedido que no uno, sino dos, y ya no dos, sino diez, o cien hubiesen pecado de forma igual o semejante, ¿no tendría cien soles este mundo? Que esto no haya sucedido no ha sido obra de la admirable provisión del artífice para el bienestar y belleza de los seres corporales, sino que se produjo más bien por tal magnitud de la escalada de pecado de una sola alma que la llevó a merecer ella sola semejante cuerpo. No es ciertamente la escalada de las almas, sobre las cuales no saben lo que dicen, sino la de aquellos mismos que sostienen estas teorías tan alejadas de la verdad la que con razón debe ser reprendida[90]. Por consiguiente, cuando se plantean estas tres cuestiones respecto a cada criatura sobre las que llamé la atención anteriormente[91], quién la creó, por qué medio y por qué motivo, en la respuesta «Dios, por medio del Verbo, porque es buena», se plantea un problema que requiere una detallada exposición y no se nos puede urgir a que lo expliquemos en su totalidad en un solo volumen[92]: si con profundidad mística se nos insinúa la misma Trinidad, es decir, el Padre, el Hijo y el Espírito Santo, o si existe algo que impida que se ofrezca esta interpretación en este pasaje de las escrituras.

24

Creemos, sostenemos y fielmente proclamamos que el Padre engendró al Verbo, es decir, la sabiduría por la cual han sido creadas todas las cosas, su Hijo unigénito, el uno al uno, el eterno al coeterno, el inmensamente bueno al igualmente bueno; y que el Espíritu Santo es al mismo tiempo el espíritu del Padre y del Hijo, y que este mismo es consustancial y coeterno con ambos, y que todo esto es Trinidad por la propiedad de las personas y al mismo tiempo un solo Dios por el carácter indivisible de la divinidad, así como un solo Omnipotente a causa de la indivisibilidad de la omnipotencia, de tal modo sin embargo que incluso cuando se pregunta sobre cada uno en particular debe responderse que cada uno de ellos es Dios y omnipotente. Pero cuando se pregunta de todos en su conjunto, no se ha de responder que son tres dioses o tres omnipotentes, sino un solo Dios omnipotente. Tan fuerte es allí la unidad inseparable entre los tres miembros que quiso manifestarse de esta forma. En cambio, respecto a la cuestión de si el Espíritu Santo del Padre bueno y del Hijo bueno, ya que es común a ambos, puede llamarse propiamente bondad de ambos, no me atrevo a precipitarme a dar una respuesta irreflexiva. Sin embargo me atrevería sin dificultad a llamarla santidad de ambos, no como cualidad de ambos, sino en su propia calidad de sustancia y de tercera persona en la Trinidad. A esto me conduce verosímilmente el hecho de que, aunque el Padre sea espíritu y el Hijo sea espíritu, y aunque el Padre sea santo y el Hijo sea santo, sin embargo es precisamente el Espíritu Santo el que recibe dicho nombre con propiedad, como si la santidad fuese sustancial y consustancial a ambos. Pero si la bondad divina no es otra cosa sino la santidad, sin duda es resultado de un esfuerzo racional y no una audacia presuntuosa reconocer en las obras de Dios mediante una forma oculta de

expresión con la que se pone a prueba nuestra inteligencia esta misma Trinidad insinuándosenos en las cuestiones de quién creó a cada criatura, por qué medio y por qué motivo. En efecto, se entiende que el Padre del Verbo es quien dijo que se hiciera. Asimismo, lo que se hizo a partir de sus palabras sin lugar a dudas se hizo por medio del Verbo, y donde se añade *Vio Dios que era bueno*, se muestra claramente que Dios no hizo lo que hizo por ninguna necesidad, ni por carencia alguna de nada provechoso para él, sino únicamente por su bondad, es decir, porque aquello era bueno; y esto se dice después de haber sido hecho, a fin de indicar que lo que se hizo es congruente con la bondad con la que se hizo. Si por esta bondad se entiende justamente el Espíritu Santo, la Trinidad en su conjunto se nos da a conocer en sus obras. De ahí surge el origen, la noción y la felicidad de la ciudad santa, que se halla en las alturas, entre los ángeles santos. Pues si se pregunta de dónde procede, Dios la fundó; si de dónde procede su sabiduría, es iluminada por Dios; si de dónde su felicidad, goza de Dios; permaneciendo en él es ordenada, contemplándole es iluminada, estando unida a él alcanza el gozo; existe, ve, ama; en la eternidad de Dios tiene su fuerza, en la verdad de Dios su luz, en la bondad de Dios su gozo.

25

Según se me da a entender, a partir de ahí los filósofos quisieron que la enseñanza de la sabiduría se organizase en una división tripartita, aún más, pudieron apreciar que estaba dividida en tres partes (en efecto, ellos no establecieron que fuera así, sino que más bien descubrieron que era así), la primera de las cuales se llamaría física, la segunda lógica y la tercera ética (estos nombres latinos ya resultan habituales en los escritos de muchos autores, siendo denominadas natural, racional y moral. Dichas partes las hemos resumido brevemente en el libro octavo[93]). Y no por ello se concluye que dichos filósofos en estas tres partes hubieran desarrollado alguna idea sobre la Trinidad conforme a Dios, aunque Platón, según se dice, fue el primero en descubrir y hacer valer esta distribución, quien no vio otro autor de todas las naturalezas ni otro dador de la inteligencia ni inspirador del amor que lleva a vivir bien y felizmente excepto Dios. Pero lo cierto es que aunque los distintos filósofos sostengan diversas opiniones sobre la naturaleza de las cosas, sobre el método de investigación de la verdad, y sobre el fin del bien al que deben encaminarse todos nuestros actos, sin embargo toda su atención se centra en estas tres grandes cuestiones generales. Así, aunque exista una gran divergencia de opiniones respecto a cada una de estas cuestiones según a qué escuela pertenezca cada cual, nadie duda sin embargo de que existen unas causas de la naturaleza, un método de conocimiento, una norma de vida. También son tres los aspectos que se tienen en cuenta en cualquier artesano respecto a la realización de su trabajo: la naturaleza, la doctrina y la práctica; la naturaleza debe ser juzgada por el espíritu, la doctrina por la ciencia, la práctica por el fruto[94]. Y no ignoro que el fruto pertenece

propiamente al que disfruta y el uso al que utiliza, y que la diferencia parece radicar en que decimos disfrutar de las cosas que nos deleitan por sí mismas y no por su relación con otra, y, en cambio, decimos utilizar aquellas que buscamos a causa de otra[95] (por ello, debemos utilizar más que disfrutar las cosas temporales, a fin de que merezcamos disfrutar de las eternas, no a la manera de los perversos que quieren disfrutar del dinero, pero utilizar a Dios, puesto que no se sirven del dinero por Dios, sino que rinden culto a Dios por el dinero). Pero, según esta forma de hablar que ha hecho prevalecer la costumbre, usamos los frutos y disfrutamos de los usos, pues incluso se habla ya con propiedad de los frutos de los campos, de los que sin duda todos hacemos uso temporalmente. Por ello, según esta costumbre, he hablado de uso en estos tres aspectos que aconsejé que debían tenerse en cuenta en el ser humano, que son la naturaleza, la doctrina y la práctica. A partir de ellas, como dije, los filósofos, a fin de alcanzar la vida feliz, descubrieron la tripartición de su disciplina: natural por la naturaleza, racional por la doctrina y moral por la práctica. Por consiguiente, si nuestra naturaleza procediera de nosotros mismos, sin duda también nosotros hubiéramos generado nuestra sabiduría y no nos preocuparíamos por adquirirla mediante la doctrina, es decir, aprendiéndola de otro lugar, y nuestro amor, surgiendo de nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir felizmente y no careceríamos de ningún otro bien del que disfrutar. Ahora bien, ya que nuestra naturaleza para existir tiene a Dios como autor, sin lugar a dudas debemos tener a este mismo como maestro para conocer la verdad, y también a él como dador de profunda dulzura para ser felices.

26

Ciertamente también reconocemos una imagen de Dios en nosotros, es decir, de aquella suprema Trinidad[96], aunque no igual, aún más, distante en extremo, y no coeterna, y para expresarlo todo más brevemente, no de la misma sustancia de la que es Dios, y, sin embargo, de una naturaleza tal que no existe nada más cercano a Dios entre los seres creados por él, pero que debe ser perfeccionada mediante su reforma para que se le aproxime por la semejanza[97]. Pues existimos, sabemos que existimos y amamos esta existencia y su conocimiento. Y en estas tres cosas que acabo de decir no nos perturba ninguna falsedad con apariencia de verdad. En efecto, no las aprehendemos a través de ningún sentido del cuerpo, como las que se hallan en el exterior, como percibimos los colores con la vista, los sonidos con el oído, los olores con el olfato, los sabores con el gusto, los objetos duros y blandos con el tacto. De dichas percepciones generamos en la mente imágenes muy similares a ellas y no ya corpóreas, las retenemos en la memoria y somos incitados por ellas mismas a desearlas[98]. En cambio, tengo la seguridad absoluta de que yo existo, de que conozco mi existencia y de que la amo sin ninguna ilusión engañosa de figuraciones o imaginaciones[99]. En estas verdades no existe

temor alguno a los argumentos de los académicos cuando dicen: ¿Y si te engañas? Si me engaño existo. Pues quien no existe ciertamente no puede engañarse, y por esto, si me engaño, existo[100].

Por consiguiente, ya que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar respecto a que existo cuando existe la seguridad de que si me engaño existo? Por ello, ya que existiría si me engañase, aunque me engañase, sin lugar a dudas no me engaño respecto a esto: que sé que yo existo. Y se sigue que incluso en esto, en que yo sé que existo, no me engaño. Efectivamente, así como sé que yo existo, del mismo modo sé también esto mismo, que me conozco[101]. Y cuando amo estas dos cosas, añado también a las cosas que conozco este mismo amor como tercer elemento y no de desigual valor. Pues tampoco me engaño respecto a que yo amo, ya que no me engaño en las cosas que amo: aunque fueran falsas, sería cierto que yo amo cosas falsas. ¿Cómo, pues, se me podría reprender justamente y apartar justamente del amor a las cosas falsas si fuese falso que las amo? Pero si son verdaderas y ciertas, ¿quién podría dudar que cuando son amadas, el propio amor a las mismas es cierto y verdadero? En definitiva, tan seguro es que no existe nadie que no quiera existir como que no hay nadie que no quiera ser feliz[102]. ¿Cómo, pues, podría ser feliz, si no es nada?

27

Pero, debido a cierta inclinación natural, la propia existencia resulta tan grata que no por otro motivo, ni siquiera los que son desgraciados, desean morir y, aun sintiendo que son desgraciados no desean ser eliminados ellos mismos de este mundo, sino que lo sea más bien su desgracia. Incluso aquellos que se ven como los más desgraciados y que en realidad lo son, y que son juzgados desgraciados no sólo por los sabios, porque son unos necios, sino también por quienes se consideran felices, porque son pobres e indigentes, si se les concediera la inmortalidad sin que en ella desapareciera su propia desgracia, proponiéndoseles que, si no quisieran permanecer para siempre en su misma desgracia, dejarían de existir en el futuro y perecerían totalmente, sin duda saltarían de alegría y elegirían existir para siempre en esas condiciones antes que no existir en absoluto[103]. Prueba de este hecho es su sentimiento bien conocido. Pues ¿por qué temen morir y prefieren vivir en esta tribulación a ponerle fin con la muerte sino porque resulta suficientemente evidente que la naturaleza rehúye el no existir? Y, por ello, al saber que van a morir, anhelan como un gran favor que se les conceda la siguiente misericordia: seguir viviendo un poco más en la misma desgracia y morir más tarde. Sin duda alguna dan prueba de con cuánta gratitud aceptarían la inmortalidad, incluso de una naturaleza que no ponga fin a su indigencia. ¿Y cómo? Todos los animales, incluso los irracionales, a los que no se les ha concedido la capacidad de raciocinio, desde los inmensos dragones[104] hasta los minúsculos gusanillos, ¿no dan prueba acaso de que prefieren

existir y escapar de su final por todos los medios que les son posibles? ¿Y qué más? Los árboles y todos los arbustos, que carecen de sentido alguno para evitar su perdición con movimiento visible, ¿acaso para lanzar al aire seguros los brotes de su copa, no fijan en tierra su raíz a fin de extraer el alimento y así preservar de algún modo su existencia? Finalmente, los propios cuerpos, que no sólo no están dotados de sentido, sino que no gozan de ninguna clase de vida vegetativa, sin embargo o bien saltan hacia arriba, o bien descienden hacia abajo o bien se balancean en medio, a fin de preservar su esencia allí donde pueden existir según su naturaleza.

Ahora bien, cuánto ama el conocimiento y cuánto detesta el engaño la naturaleza humana puede entenderse, por ejemplo, de que cualquiera prefiere lamentarse estando cuerdo a ser feliz en la locura. Esta fuerza grande y admirable no se da en los animales mortales excepto en el ser humano, aunque algunos de ellos posean un sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para contemplar esta luz, pero no pueden alcanzar aquella luz incorpórea por la que nuestra mente en cierto modo es iluminada para que podamos juzgar rectamente sobre todas estas cuestiones. En efecto, somos capaces de hacerlo en la medida en que la percibimos. Y, no obstante, existe en los sentidos de los animales irracionales, aunque no una ciencia en absoluto, cierta apariencia de ciencia. Por otra parte, el resto de los seres corporales han sido llamados sensibles no porque sienten, sino porque son sentidos. Por ejemplo, en los arbustos el hecho de alimentarse y engendrar se asemeja a los sentidos. Sin embargo, éstos y todos los demás seres corporales tienen sus causas ocultas en la naturaleza, pero sus formas, con las que dotan de hermosura la estructura de este mundo visible, las ofrecen a los sentidos para que las perciban, para que parezca que desean en cierto modo darse a conocer porque ellos no pueden conocer. Pero nosotros las percibimos por el sentido del cuerpo, pero de tal manera que no las juzgamos mediante el sentido del cuerpo. Efectivamente, poseemos otro sentido, el del hombre interior, muy superior a éste, por el que sentimos lo justo y lo injusto, lo justo por su belleza inteligible, lo injusto por la carencia de ésta. Para el ejercicio de este sentido no sirve de nada la agudeza de la pupila, ni el orificio de la oreja, ni las fosas nasales, ni la sensibilidad del paladar, ni contacto físico alguno. En él estoy seguro de que existo y de que lo sé, y amo estas cosas e igualmente estoy seguro de amarlas.

28

Pero sobre aquellos dos elementos, el ser y el conocimiento, ya se ha dicho suficientemente, en la medida en que parecía exigirlo el plan de la obra emprendida, cuán gran amor les profesamos y cómo incluso en los restantes seres, que son inferiores, aunque lejana, se halla sin embargo cierta semejanza. Respecto al amor con el que ambos son amados no se ha dicho en cambio si también es amado dicho amor. Pues se ama, y de ello se demuestra que en los seres humanos que se aman más rectamente más

se ama el propio amor. Y, en efecto, no se llama con razón hombre bueno al que sabe lo que es bueno, sino al que lo ama. ¿Por qué, pues, no nos damos cuenta de que amamos en nosotros mismos incluso el mismo amor con el que amamos cualquier bien? Ciertamente existe también un amor con el que se ama incluso lo que no debe ser amado, y este amor lo odia en sí quien ama aquel con el que se ama lo que debe ser amado. Efectivamente, ambos pueden hallarse en una sola persona, y para el ser humano el bien consiste en que mientras avanza aquel por el que vivimos bien se debilita ese por el que vivimos mal, hasta que se alcance la completa curación y toda nuestra vida se trasforme en bien. Pues si fuésemos bestias, amaríamos la vida carnal y lo que está en conformidad con sus sentidos, y ello resultaría un bien suficiente para nosotros, y alcanzando el bienestar conforme a ello no buscaríamos otra cosa. Asimismo, si fuésemos árboles, ciertamente no podríamos amar nada con movimiento sensible, aunque aparentaríamos desear, por decirlo de algún modo, aquello que nos hiciera más fértiles y fecundos en frutos. Si fuésemos piedras, olas, viento, llama o algo semejante, sin ningún sentido y vida ciertamente, no nos faltaría sin embargo cierta tendencia a nuestra posición y orden. Pues las fuerzas de sus pesos, ya tiendan hacia abajo por su pesadez ya hacia arriba por su liviandad, son como los amores de los cuerpos[105]. En efecto, como el alma es transportada por el amor adondequiera que es transportada, así el cuerpo lo es por su peso. De hecho, somos seres humanos, creados a imagen de nuestro creador, quien posee la eternidad verdadera, la verdad eterna, la caridad eterna y verdadera, y él mismo es la Trinidad eterna, verdadera y querida, y no confusa y disgregada. Por ello, recorriendo todo lo que creó de forma admirable y estable en estos seres ciertamente, que son inferiores a nosotros, —ya que ellos mismos no existirían de ninguna manera, ni estarían conformados bajo ningún aspecto, ni desearían ni mantendrían ningún orden si no hubiesen sido creados por aquel que posee el más alto grado de existencia, que es sabio en grado sumo y soberanamente bueno—, recojamos, por así decirlo, ciertas huellas suyas impresas con más fuerza en unos lugares, con menos en otros[106]. Asimismo, contemplando en nosotros mismos su imagen, volviendo a nosotros mismos como aquel hijo menor del evangelio[107], levantémonos y regresemos a aquel de quien nos habíamos apartado por el pecado. Allí nuestro ser no tendrá muerte, allí nuestro conocimiento no tendrá error, allí nuestro amor no tendrá ofensa. Ahora en cambio, aunque tengamos estas tres cosas nuestras seguras y no necesitemos que otros testigos den fe de ellas, sino que nosotros mismos las sentimos presentes y las discernimos con veracísima mirada interior, sin embargo, puesto que no podemos saber por nosotros mismos cuánto tiempo van a existir o si van a faltar alguna vez y adónde van a llegar si se hace buen o mal uso de ellas, puesto que no podemos saberlo por nosotros mismos, o bien buscamos otros testimonios o bien disponemos de ellos. No es éste el momento de discutir por qué no se debe albergar ninguna duda sobre la fidelidad de los mismos, sino que dicha discusión se realizará en otro lugar más adelante. Pero en este libro sobre la ciudad de Dios que no peregrina en la mortalidad de esta vida, sino que es siempre inmortal en los cielos, es decir, la de los ángeles santos unidos a Dios, que no fueron ni serán jamás desertores, entre los cuales y aquellos que se convirtieron en tinieblas

abandonando la luz eterna, ya dijimos que Dios había establecido la división desde el principio[108], explicaremos con su ayuda lo que comenzamos como nos sea posible.

29

Lo cierto es que aquellos ángeles santos no aprehenden a Dios por los sonidos de las palabras, sino por la propia presencia de la verdad inmutable, es decir, el Verbo, su unigénito, y conocen al propio Verbo y al Padre, y al Espíritu Santo de ambos, y que ésta es la Trinidad inseparable y que cada una de las personas en ella es sustancia, y que sin embargo en su conjunto no son tres dioses, sino un solo Dios, y su conocimiento de ello es tal que lo conocen mejor de lo que nosotros nos conocemos a nosotros mismos. También conocen a la propia criatura mejor allí, es decir, en la sabiduría de Dios, como en el arte con el que fue creada, que en ella misma, y, por ello, también ellos mismos se conocen mejor allí que en sí mismos, aunque también se conozcan en sí mismos. Pues fueron creados y son diferentes a su creador. Por consiguiente, allí, como ya dijimos anteriormente[109], se conocen como en una visión diurna, y, en cambio, en sí mismos, como en una vespertina. En efecto, existe una gran diferencia entre conocer algo en la razón según la cual ha sido creado y conocerlo en sí mismo, como se aprecia de distinta forma la rectitud de las líneas o la autenticidad de las figuras cuando se contempla con la inteligencia[110] que cuando se dibuja en la arena, y se aprecia de distinto modo la justicia en la verdad inmutable que en el alma del justo. Y lo mismo sucede con las restantes cosas. Como el firmamento entre las aguas superiores e inferiores, que fue llamado cielo; como la unión de las aguas hacia abajo, la desecación de la tierra y el nacimiento de las plantas y los árboles; como la creación del sol, la luna y las estrellas; como la de los animales a partir de las aguas, es decir, de las aves, los peces y los monstruos marinos; como la de cualesquiera de los seres que caminan y reptan sobre la tierra, y del propio hombre, que aventaja a todos los seres sobre la tierra. Todo ello es conocido por los ángeles de un modo en el Verbo de Dios, donde tiene sus causas y razones, es decir, conforme a las cuales ha sido creado y que permanecen de forma inmutable, y de otro distinto en sí mismas, siendo aquel conocimiento más claro, éste más oscuro, como el del arte y el del objeto creado. Sin embargo, cuando estas obras se refieren a la alabanza y veneración del propio creador, parece como si la mañana se iluminase en las mentes de quienes las contemplan.

30

Por otra parte, se cuenta que la creación se llevó a cabo en seis días, mediante la repetición del mismo día en seis ocasiones, a causa de la perfección del número seis, no

porque Dios necesitase ningún plazo de tiempo, como si no hubiera podido crear al mismo tiempo todo aquello que con movimientos coherentes cumpliese después su tiempo, sino porque a través del número seis se pone de manifiesto la perfección de sus obras[111]. Ciertamente, el número seis es el primero que equivale a la suma de sus fracciones, es decir, de su sexta parte, su tercera parte y su mitad, que son uno, dos y tres, y que al sumarlos dan seis. Y en este análisis de los números se debe entender por sus fracciones aquellas de las que se puede decir que están constituidos, como la mitad, la tercera parte, la cuarta y en lo sucesivo las que son denominador de algún número. Y, por ejemplo, no porque el cuatro sea una parte del número nueve, puede decirse por ello qué fracción del mismo constituye, pero sí del uno, pues es su novena parte, y también del tres, pues es su tercera parte. Pero la suma de estas dos fracciones, a saber, de la novena y la tercera parte, es decir, de uno y tres, difiere de la cifra total, que es nueve. Asimismo, el cuatro es una parte del número diez, pero no puede decirse qué fracción es; en cambio del uno sí se puede, pues es su décima parte. Posee también quinta parte, que es dos, y también mitad, que es cinco. Pero estas tres fracciones suyas, la décima parte, la quinta y la mitad, es decir, uno, dos y cinco, si se suman no dan diez, sino ocho. En cambio, si se suman las fracciones del número doce lo sobrepasan, pues tiene la duodécima parte, que es uno, la sexta que es dos, la cuarta, que son tres, la tercera, que son cuatro, la media, que son seis; y uno, más dos, más tres, más cuatro, más seis no hacen doce, sino más, dieciséis exactamente. Pensé que debía recordarse esto brevemente a fin de poner de relieve la perfección del número seis, el primero, como dije, que se completa con la suma de sus fracciones: en él Dios culminó sus obras. Por ello no se debe menospreciar el estudio de los números, que muchos pasajes de las sagradas escrituras ponen de manifiesto para quienes las examinan con rigor en qué alta consideración ha de ser tenido. Y no en vano se dice en las alabanzas a Dios: *Todo lo has dispuesto con su medida, número y peso*[112].

31

En el séptimo día, es decir, en el mismo día repetido siete veces, número que también es perfecto por otro motivo, se proclama el descanso de Dios[113], en el que por primera vez se oye hablar de santificación. No quiso así Dios santificar ese día en ninguna de sus obras, sino en su descanso, que no tiene tarde, pues éste no es una criatura que, conocida de una forma en el Verbo de Dios, de otra en sí misma, proporcione un conocimiento diurno y otro vespertino. Por otra parte, se puede hablar mucho sobre la perfección del número siete, pero este libro ya resulta prolijo y temo que parezca que, aprovechando la ocasión, pretendo jactarme de mis limitados conocimientos con más vanidad que provecho. En consecuencia, debe conservarse el sentido de la moderación y de la seriedad, no sea que por extenderme mucho sobre el número se me acuse de dejar al margen la medida y el peso. De hecho, resulta suficiente advertir que el

primer número totalmente impar es tres, el primero totalmente par cuatro, y que el siete está formado por la suma de ambos. Por ello, el siete se emplea a menudo para representar la totalidad, como cuando dice: *El justo caerá siete veces, y se levantará*[114], es decir, caiga las veces que caiga, no perecerá, cosa que quiso que se entendiera no de las iniquidades, sino de las tribulaciones que conducen a la humildad; y *Siete veces te alabaré cada día*[115], idea que aparece expresada de otro modo en otro lugar: *Su alabanza siempre estará en mi boca*[116]. Se encuentran muchos pasajes similares entre los autores sagrados en los cuales el número siete, como dije, se suele utilizar como totalidad de cualquier cosa. Por este mismo número se significa a menudo el Espíritu Santo, del que dice el Señor: *Os enseñará toda la verdad*[117]. Allí se halla el descanso de Dios, por el que se descansa en Dios. Pues es cierto que en el todo, es decir, en la absoluta perfección, se halla el descanso; en la parte, en cambio, reside el esfuerzo. Por ello nos esforzamos mientras nuestro conocimiento es parcial, pero cuando llegue lo que es perfecto, lo que es parcial desaparecerá[118]. Por este motivo también desentrañamos las escrituras con esfuerzo. Pero los ángeles santos, por cuya comunidad y unión suspiramos en esta peregrinación llena de penalidades, como gozan de la eternidad de la permanencia, lo hacen de igual modo de la facilidad de conocimiento y de la felicidad del descanso. Nos ayudan ciertamente sin dificultad, puesto que gracias a sus movimientos espirituales puros y libres no necesitan realizar ningún esfuerzo.

32

Que nadie entre en polémica sosteniendo la opinión de que los ángeles santos no están representados donde está escrito *Hágase la luz, y la luz se hizo*[119]. Crea o enseñe más bien que al principio se creó cierta luz corpórea. Pero los ángeles fueron creados anteriormente, no sólo antes que el firmamento que, colocado entre las aguas, fue llamado cielo, sino antes de lo que fue expresado con las siguientes palabras: *Al principio, Dios creó el cielo y la tierra*, y que cuando se dice *Al principio* no significa el principio de la creación, ya que antes había creado a los ángeles, sino que todo lo hizo por medio de su sabiduría, que es su Verbo, y la escritura lo denominó el principio (así como él mismo en el Evangelio cuando los judíos le preguntaron quién era les respondió que él era el principio[120]). No refutaré yo esta doctrina, especialmente porque me complace muy especialmente que ya en el comienzo del libro sagrado del Génesis se proclame la Trinidad. Pues cuando se dice: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra,* dándose a entender que el Padre los creó en el Hijo, tal como atestigua el salmo donde se lee: *¡Cuán magníficas son tus obras, Señor! Todo lo hiciste en tu sabiduría*[121], poco después se recuerda muy convenientemente también al Espíritu Santo. En efecto, tras haberse señalado qué clase de tierra creó Dios al principio, o qué mole o materia de la futura construcción del universo designó bajo los nombres de cielo y tierra añadiendo e

indicando: *Y la tierra era invisible y caótica, y las tinieblas se cernían sobre el abismo*, a continuación, para completar la alusión a la Trinidad, dice: *Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas*. Por consiguiente, que cada cual interprete como quiera estos pasajes, cuya profundidad, para ejercicio de los lectores, es capaz de generar múltiples opiniones que no se apartan de la ortodoxia de la fe, con tal de que, sin embargo, nadie discuta que los ángeles santos en sus moradas celestes no son coeternos con Dios, pero sin embargo tienen la seguridad y la certeza de su felicidad sempiterna y verdadera. El señor, cuando nos enseña que sus pequeñuelos pertenecen a su sociedad, no se limita a decir: *Serán iguales que los ángeles de Dios*[122], sino que muestra también cuál es la contemplación de la que disfrutan los propios ángeles donde dice: *Mirad no despreciéis a uno de estos pequeños, pues os digo que sus ángeles en los cielos están contemplando siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos*[123].

33

Por otra parte, que algunos ángeles pecaron y fueron arrojados a las profundidades de este mundo, que se constituye en su prisión, hasta su condena definitiva que se ha de producir en el día del juicio, el apóstol Pedro lo ha manifestado con absoluta claridad al decir que Dios no perdonó a los ángeles pecadores, sino que, encerrándolos en las prisiones del infierno tenebroso, los dejó a fin de reservarlos para que recibieran su castigo en el juicio. Por consiguiente, ¿quién puede poner en duda que entre éstos y aquéllos Dios estableció una división, ya por su presciencia, ya de hecho? ¿Quién podría poner objeciones a que aquéllos reciben justamente el nombre de luz? Verdaderamente nosotros, que vivimos todavía en la fe y que todavía esperamos igualarnos a ellos, pero sin haberlo logrado hasta el momento, ya somos llamados luz por el apóstol: *En efecto, fuisteis en otro tiempo tinieblas, dice, pero ahora sois luz en el Señor*[124]. Pero que esos desertores reciben con total propiedad el nombre de tinieblas lo reconocen quienes entienden o creen que éstos son peores que los hombres infieles. Por lo cual, aunque deba entenderse otra luz en el pasaje de este libro donde se lee: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz se hizo*, y sean otras las tinieblas mencionadas donde está escrito: *Dios separó la luz de las tinieblas*, nosotros sin embargo reconocemos estas dos comunidades angélicas, una que goza de Dios, otra hinchada de soberbia, una a la que se dice: *Adorad a aquél todos sus ángeles*[125], otra cuyo príncipe afirma: *Todo esto te daré si postrándote me adoras*[126]; una que arde en el amor santo de Dios, otra que se quema entre el humo del inmundo amor a su propia exaltación. Y puesto que, tal como está escrito: *Dios se opone a los soberbios, pero a los humildes les da la gracia*[127], aquélla habita en los cielos de los cielos[128], ésta, expulsada de allí, se agita en este ínfimo cielo aéreo; aquélla vive tranquila en su piedad luminosa, ésta turbulenta en sus sórdidos apetitos; aquélla ante una señal de Dios presta su ayuda con clemencia, castiga con justicia, ésta por su

orgullo hierve en deseos de someter y causar perjuicio; aquélla se pone al servicio de la bondad de Dios para ayudarle cuanto lo requiera, a ésta pone freno la potestad de Dios para que no cause todo el daño que quiera; aquélla se burla de ésta, de modo que sus persecuciones resulten útiles contra su voluntad, ésta siente envidia de aquélla cuando reúne a sus peregrinos. Nosotros, por consiguiente, consideramos que estas dos comunidades angélicas, dispares y opuestas entre sí, una buena por naturaleza y recta por su voluntad, otra, en cambio, buena por naturaleza pero perversa por su voluntad, proclamadas en otros testimonios de las sagradas escrituras más evidentes, son también representadas en este libro que recibe el título de *Génesis* mediante los términos luz y tinieblas. Aunque quien escribió este pasaje tal vez le dio un sentido diferente, no ha resultado inútil escudriñar la oscuridad de este texto, porque, aunque no hemos podido desentrañar la voluntad del autor de este libro, sin embargo, no nos hemos apartado de la ortodoxia de la fe, que es suficientemente conocida para los fieles a través de otros textos sagrados de idéntica autoridad. En efecto, aunque aquí se han recordado las obras corporales de Dios, éstas presentan, sin lugar a dudas, cierta semejanza con las espirituales, de las que dice el apóstol: *Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos de Dios, no lo somos de la noche ni de las tinieblas*[129]. Pero si éste fue también el sentir de aquel que lo escribió, nuestro esfuerzo ha logrado dar una conclusión más sólida al debate, en el sentido de que no debe creerse en modo alguno que un hombre de Dios de tan eminente y divina sabiduría, o aún mejor, el Espíritu de Dios a través de él, al recordar las obras de Dios, que dice que fueron completadas en su totalidad al sexto día, no tuvo en cuenta a los ángeles, ya en la expresión *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*, se entienda *al principio* porque fue lo primero que creó, ya, según una interpretación más correcta, porque lo creó en el Verbo unigénito. Mediante estos nombres es designada la criatura universal, ya espiritual, ya corporal, lo que es más verosímil, o bien las dos grandes partes del universo que contienen toda la creación, de modo que al principio la presenta en su totalidad y después continúa con sus partes según el número místico de los días.

34

Algunos, sin embargo, creyeron que mediante el término «aguas» se designaron de algún modo los pueblos de los ángeles[130] y que éste es el sentido de las palabras: *Hágase el firmamento entre agua y agua*, de modo que se entienda que los ángeles se hallan sobre el firmamento y bajo el mismo o bien estas aguas visibles o bien la multitud de ángeles malos, o bien las naciones de todos los hombres[131]. Y si es así, aquí no se muestra cuándo fueron creados los ángeles, sino cuándo se segregaron. Algunos niegan, sin embargo, que las aguas fueron creadas por Dios, cosa que resulta de una perversísima e impía vanidad, porque no está escrito en ninguna parte «Dijo Dios: Háganse las aguas». Esta idea podrían aplicarla también a la tierra con idéntica vanidad,

pues en ninguna parte se lee «Dijo Dios: Hágase la tierra». Pero, replican, está escrito: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*. En efecto, allí debe entenderse también el agua, pues ambas cosas están comprendidas en una sola denominación. Pues, como se lee en el salmo, *suyo es el mar*, *y él mismo lo creó, y sus manos moldearon la árida tierra*[132]. Pero quienes pretenden que bajo el nombre de las aguas que están sobre los cielos deben entenderse los ángeles, se hallan mediatizados por el peso de los elementos y por ello piensan que la naturaleza fluida y pesada de las aguas no pudo establecerse en los lugares superiores del universo[133]. Éstos, según sus argumentos, si ellos mismos fueran capaces de crear un ser humano, no le colocarían en la cabeza la secreción pituitaria, que en griego se llama φλέγμα y que ocupa, por así decirlo, la posición de las aguas en los elementos de nuestro cuerpo. Allí se encuentra la sede de la flema, colocada de forma sumamente conveniente según el plan de Dios, pero de manera tan absurda según sus conjeturas que, si no lo supiéramos y no hubiese sido escrito igualmente en este libro que Dios situó el humor fluido y frío, y, por ello, pesado, en la parte superior a todas las demás del cuerpo humano, estos sopesadores de elementos no podrían creerlo en absoluto, y aunque estuvieran sujetos a la autoridad de la misma escritura, pensarían que allí debería entenderse alguna otra cosa. Pero, puesto que, si escudriñamos y tratamos atentamente cada término escrito en aquel libro sagrado sobre la creación del mundo, sería preciso extenderse mucho y apartarse en gran medida del propósito establecido de la obra, y ya hemos discutido, en la medida en que nos ha parecido suficiente, sobre estas dos comunidades de ángeles distintas y opuestas entre sí, en las cuales se hallan ciertos orígenes de las dos ciudades también en las cuestiones humanas, sobre las que he establecido tratar en adelante, cerremos este libro definitivamente.

---

[1] Psalm. 86, 3.

[2] Psalm. 47, 2-3.

[3] Psalm. 47, 9.

[4] Psalm. 45, 5-6.

[5] *Vid. supra* I, praef. X 32.

[6] *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* XII 4-8.

[7] Gen. 1, 26. *Vid.* además AGUSTÍN, *Gen. C. Manich.* I 17, 28, *Gen. ad litt. imperf.* 16, 55-62, *La ciudad de Dios* XIII 24, *Retract.* 1, 18, etc. Sobre las distintas interpretaciones de este pasaje por parte de Agustín y sus fuentes, *vid.* M. DULAEY, «L'apprentissage de L'exégèse biblique par Augustin. (3) Années 393-394», *Revue des études augustiniennes* 51 (2005), 21-65, esp. pág. 33-40.

[8] I Tim. 2, 5.

[9] *Cf.* Ioh. 14, 6; Hebr. 10, 20.

[10] Sobre la historia del establecimiento del canon de las escrituras sagradas en el cristianismo antiguo, *vid.* entre otros J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis: manual de teologia como historia de la salvación,* trad. M. Villanueva, Madrid 1992[4], vol. I, págs. 427-433, G. J. REID, *El Canon del Antiguo Testamento*, en K. Knigth (ed.), *Enciclopedia Católica*, versión electrónica, (*ec.aci-prensa.com/quees.htm*); *El canon del nuevo testamento*,

ibid. La cuestión se hallaba sujeta a una fuerte polémica en época de Agustín, que se ocupó de la misma en *Doctr. Christ.* II 8, 13, donde, a diferencia de Jerónimo, que defendía un canon restrictivo, se inclina por uno más extenso y que incluía los libros deuterocanónicos, similar al de Inocencio I (405 d. C.). Sobre la concepción del canon en Agustín y su organización de los libros de la Biblia, *vid*. A.-M. LA BONNARDIÈRE, «Le canon des divines Écritures», en A.-M. la Bonnardière (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, París, 1986, págs. 287-301. El canon agustiniano sería discutido y ratificado después a instancias de su autor en el Sínodo de Hipona (393 d. C,) y en los tres concilios de Cartago (393, 397 y 419 d. C.). Dicho canon quedó fijado siglos más tarde en Trento.

11 La cuestión de la fe como vía de conocimiento aparece tratada en detalle en el *Sobre la utilidad de creer* del propio Agustín.

12 *Cf.* AGUSTÍN, *Epist*. 147, 2, 7, a Paulina.

13 Para la relación etimológica entre los términos latinos *sententia* y *sen-sus, vid.* ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire*…, *s. v*. *sentio*.

14 Gen. 1, 1.

15 Sap. 7, 27; Prov. 8, 27.

16 Mt. 18, 10.

17 Este pasaje, en abierta polémica con la concepción de la creación y la eternidad propia de los maniqueos, presenta paralelismos con otros textos agustinianos, como *Confesiones* XI 10, 12, *Gen. c. Manich*. I 2, 4 o *Divers. quaest*. 28, donde la causa de la creación se atribuye a la voluntad de Dios. Estas cuestiones son tratadas en detalle en el libro XII de la presente obra. Sobre la concepción maniquea de la creación, *vid.* E. PETERS, «What was God doing before he created the heavens and the earth?», *Augustiniana* 34 (1984), págs. 53-74, N. J. TORCHIA, *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine: the Anti-Manichaean polemic and beyond,* Nueva York, 1999.

18 La idea del tiempo cíclico, común en la filosofía griega, era aceptada por algunos autores cristianos como Orígenes. Sobre la concepción del tiempo en Agustín y el debate filosófico previo, *vid.* J. GUITTON, *Le Temps et I'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, París, 1933, J. CHAIX-RUY, «Le problème du temps dans les *Confessions* et dans la *Cité de Dieu*», *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), págs. 431-440, R. FLÓREZ, «El tema del tiempo en la Filosofía de san Agustín», *La ciudad de Dios*, 166. 1 (1954), págs. 61-86, centrado en el libro XI de las *Confesiones*, G. J. P. O'DALY, *Augustine philosophy of mind,* Berkeley-Los Ángeles, 1987, pp. 152-164, KIRWAN, *Augustine*…, págs. 151-166.

19 *Cf. infra* XII 18.

20 La teoría de la existencia de múltiples universos es desarrollada por Epicuro en la *Epístola a Heródoto* 45. *Cf.* LUCRECIO, II 1048-1089. Otras críticas a la física epicúrea en Agustín pueden verse en la *Epist*. 118, 4, a Dióscoro.

21 *Cf. supra* VII 5. *Vid.* además AGUSTÍN, *Vera relig.* IV 7.

22 *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XI 13, 15-16.

23 *Cf. infra* XII 16, *Confesiones* XI 14, 17.

24 *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. V 5, 12.

25 Gal. 4, 26.

26 I Thess. 5, 5.

27 Gen. 1, 5.

28 Sobre estas cuestiones, *vid.* además AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. IV.

29 Psalm. 148, 5; 32, 9.

30 Sobre las formas en que, según Agustín, Dios se comunica con los seres humanos, tratando de salvar las limitaciones que impone su sujeción al tiempo y al espacio, *vid.* ANDO, «Augustine…», pág. 64, AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X 15, n.

31 *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. IV 8, 15-12, 23.

[32] Estos mismos ejemplos serán utilizados posteriormente por Isidoro de Sevilla (*Orig*. I 37, 8) para ejemplificar este tipo de metonimia. *Vid*. además la definición que da H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, trad. J. Pérez Riesco, Madrid, 1967, vol. II, §§ 565-571, págs. 70-76.

[33] LAUSBERG, *Manual*…, §568, pág. 74 n. 30, señala que este subtipo de metonimia era denominado en algunos textos antiguos *metalepsis* (BEDA, *Sobre los esquemas y tropos* II 2, 3, ISIDORO, *Orig*. I 37, 7), de ahí que para Agustín se trate de dos figuras diferentes.

[34] En PLINIO EL JOVEN, *Cartas* I 22 encontramos la expresión *laetioribus epistulis.*

[35] *Vid. La ciudad de Dios* XXII 30. Sobre el descanso de Dios, *vid.* además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la posteridad de Caín* XVIII, 64, *Alegoría de las leyes* I 3, 5-7, EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIII 12, etc.

[36] G. MADEC, «Angelus», *Augustinus-Lexikon* 1, Basilea, 1986-1994, cols. 303-315.

[37] Dan. 3, 1-90. Alude a los tres jóvenes hebreos, Sidraj, Misaj y Abed-Nego que se negaron a adorar una estatua erigida por Nabucodonosor y fueron por ello arrojados a un horno encendido, a pesar de lo cual no se quemaron.

[38] Dan. 3, 57-58.

[39] Psalm. 148, 1-5.

[40] Iob. 38, 7. Según DULAEY, «L'apprentissage… (3)», pág. 30, los argumentos utilizados en este pasaje como prueba de la creación temprana de los ángeles recuerdan los de ORÍGENES, *Comentario sobre Mateo* 15, 27. Señala asimismo que la idea de que la creación de los ángeles era previa a la del resto de los seres puede verse en HILARIO, *Trin.* 12, 37, AMBROSIO, *Hex.* I 5, 19, JERÓNIMO, *In Tit.* 1 (2, 4), entre otros.

[41] *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 15, 18, donde, como indica G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV,* París, 1959, pág. 60, n. 1, los ángeles son asimilados a las aguas situadas bajo el firmamento, por lo que habrían sido creadas el segundo día. *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. III 7.

[42] Como señala JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1192, n. 2 (pág. 437), el término hebreo significa «un día» o «día único» y no primer día, lo que permite la exégesis que realiza Agustín y que también se encuentra en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *La creación del mundo* 15, IRENEO, *Contra las herejías* V 23, 2 y BASILIO EL GRANDE, *Hexamerón* II 8. *Vid*. además BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 478, n. compl. 6.

[43] Agustín recurre en varias ocasiones a la numerología como método de exégesis bíblica (*vid. infra* XI 30-31) y en *Doctr. Christ*. II 16, 25; 17 señala la importancia de dicho método. *Vid.* MARROU, *Saint Augustine…,* págs. 251-262 sobre sus conocimientos sobre aritmética, págs. 449-453, sobre su aplicación exegética. *Vid.* además P. M. VÉLEZ, «El número agustiniano», *Religión y cultura* 15 (1931), págs. 139-196, A. QUACQUARELLI, «Le scienze e la numerologia in S. Agostino», *Vetera Christianorum* 25 (1988), págs. 359-379, CH. HORN, «Augustinus Philosophie der Zahlen», *Revue des études augustiniennes* 40 (1994), págs. 384-415.

[44] Sobre las distintas interpretaciones de esta luz dadas por el propio Agustín y otros autores, *vid.* DULAEY, «L'apprentissage… (3)…», págs. 29-30, que cita entre otros AGUSTÍN, *Gen. ad litt. imperf*. V 19, donde niega que se trate de la persona del Hijo, doctrina sostenida por TEÓFILO, *A Autólico* 2, 13 y TERTULIANO, C. *Prax.* 6, 3-7, 1. En *Gen. c. Manich.* I 5, 8 Agustín sugiere que se trata de una luz espiritual, diferente a la que emiten el sol y los astros, y en *Gen. ad litt. imperf*. V 20-24 desarrolla la teoría que identifica esta luz con los ángeles, creados antes que ninguna criatura, teoría que cobrará gran importancia en toda su obra.

[45] *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 3, 4.

[46] Ioh. 1, 9; 8, 12; 12, 46.

[47] *Cf.* PLOTINO, *Enéadas* III 2, 5.

[48] Sobre la herejía de los sabelianos y sobre su fundador Sabelio, *vid. supra* X [24].

[49] Sobre la distinción entre sustancia y accidentes que aquí menciona Agustín, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 478, n. compl. 7, que señala su importancia en la escolástica medieval y que relaciona el presente texto con las ideas expuestas en los libros VI y VIII de *La Trinidad*, donde trata de

demostrar que únicamente la naturaleza de Dios es completamente simple e inmutable, frente a la sustancia del mundo creado, sujeta a múltiples accidentes y, por tanto, al cambio.

50 Esta teoría ha sido sostenida por presocráticos, como Anaxímenes, estoicos, autores cristianos como Tertuliano (*vid*. *Anim*. V 2), etc. Sobre estas cuestiones, *vid*. además ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 403b, 20-411b, 30, CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* I 9, 18, J. N. BREMMER, *The early concept of the soul*, Princeton, 1983.

51 Como señala BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 67, n. 3, en este punto rebate a los maniqueos, que consideraban las tinieblas como realidad subsistente. *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. I 4, 7.

52 Sap. 7, 22.

53 *Cf*. *La ciudad de Dios* XII 9.

54 Sobre las cuestiones tratadas en este capítulo, *vid*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 18, 23-24 y los tratados *La corrección y la gracia* y *El don de la perseverancia.*

55 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 16-17.

56 Como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 481, n. compl. 8, la cuestión fue tratada por primera vez por Agustín en *Gen. ad litt*. XI 14-16, donde plantea hipótesis similares sobre la distinción entre las dos clases de ángeles, pero sin ofrecer tampoco una solución al problema. En *La corrección y la gracia* X 27, obra datada en 427 d. C., se decanta por la opción de que al principio todos los ángeles eran felices, pero no de forma plena y definitiva, y de que tenían la posibilidad de, siguiendo su libre arbitrio, someterse a Dios o apartarse de él. Los que permanecieron a su lado fueron premiados con el conocimiento de que no caerían jamás, mientras que los que optaron por apartarse de Dios perdieron su felicidad. La idea es retomada por Agustín en *La ciudad de Dios* XXII 1.

57 Mt. 22, 30.

58 Mt. 25, 46.

59 Ioh. 8, 44.

60 La idea de la soberbia como causa del pecado del diablo aparece en textos bíblicos como Esai. 14, 13-14, Ezech. 28, 17, I Tim. 3, 6, y es asumida por buena parte de la literatura patrística (*vid.* entre otros ORÍGENES, *Homilías sobre Ezequiel* 9, 2, JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre Isaías* 6, 1, 3, 3 JERÓNIMO, *Epist*. 12, 2; 69, 9, 6, *in Is*. 2, 3, 4, AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 14, 18*, c. Faust*. 22, 17, *In Psalm*. 139, 8. Sobre esta cuestión, *vid*. además P. KING, «Angelic sin in Augustine and Anselm», en <individual.utoronto.ca/pking/articles/Angelic_Sin.pdf>.

61 AGUSTÍN, *In Ioh.* 3, 8.

62 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 20-21.

63 Ioh. 8, 44.

64 Psalm. 16, 6.

65 Esai. 14, 12.

66 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 25, 32.

67 Ezech. 28, 13-14.

68 Iob. 40, 14. *Vid*. además AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 20, 27.

69 Psalm. 103, 26, AGUSTÍN, *Retract*. I 14, 10.

70 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. XI 26, 33.

71 Como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 86, n. 1, Agustín recurre a esta misma comparación en *Epist*. 138, 5; 166, 13, más adelante (pág. 496, n. compl. 18), BARDY cita diversos pasajes en los que Agustín habla de la belleza del orden universal y señala paralelismos con PLOTINO, *Enéadas* III 2, 11.

72 Según HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, pág. 676, este es el único pasaje en latín, aparte de QUINTILIANO, *Inst*. IX 3, 81, donde se traduce ἀντίθετον por *contrapositum*. Ante este hecho y otros

similares, frente a la cautela de P. KESELING, «Augustin und Quintilian», *Augustinus magister* I, París, 1954, págs. 201-204 respecto al conocimiento de Quintiliano por parte de Agustín, HAGENDAHL defiende la presencia de reminiscencias de la *Institución oratoria*. Sobre el concepto y uso de la antítesis en Agustín *vid.* además BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV…*, pág. 496, n. compl. 18, J. FINAERT, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, París, 1939, págs. 101-112, A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, «L'Esthetique de l'ordre chez saint Augustin», en M. F. Wiles-E. J. Yarnold (eds.), *St. Augustine and his opponents. Other Latin writers*, Studia Patristica XXXVIII, Leuven, 2002, págs. 16-24, esp. pág. 16, AGUSTÍN, *Ord*. I 7, 18.

73 II Cor. 6, 7-10.

74 Eccli. 33, 15.

75 Sobre la posibilidad de que un mismo pasaje bíblico admita varias interpretaciones, *vid.* AGUSTÍN, *Doctr. Christ*. III 27, 38, JERPHAGNON, *Saint Augustin…*, pág. 1193 n. 1, pág. 448. Sobre el método agustiniano de exégesis bíblica y el recurso a la alegoría bajo la influencia de Orígenes, *vid.* O. DALY, *Augustine's City of God…*, pág. 141, esp. n. 12 con abundante bibliografía.

76 Gen. 1, 4-5.

77 Gen. 1, 14-18.

78 PLATÓN, *Timeo*, 37. C. TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, pág. 57, siguiendo la edición de W. AX, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45,* Stuttgart, 1980 (=1933), considera que Agustín cita el *Timeo* de Platón de un pasaje perdido de la traducción de Cicerón probablemente situado en la laguna entre VIII 28 y IX 29. Idéntica opinión puede verse en HAGEN-DAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 538. Este mismo pasaje es citado por Agustín en un contexto semejante en *C. Faust*. 25, 1. Sobre dichas citas *vid*. además M. LEMOINE, «Une nouvelle citation du Timée chez Augustin», *Revue des études augustiniennes* 40 (1994), págs. 433-434.

79 Iac. I 17.

80 PLATÓN, *Timeo*, 28a. Según TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, pág. 57 Agustín cita la traducción ciceroniana del *Timeo* (III 9).

81 Rom. 1, 20.

82 Los maniqueos.

83 Sobre la armonía de la naturaleza, *cf.* CICERÓN, *Nat*. II 47-53. Por otro lado, M. DULAEY, «L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie. Dans les années 386-389», *Revue des études augustiniennes* 48 (2002), 267-295, esp. pág. 279, comentando *Gen. in manich*. I 2, 32, donde Agustín considera superior la belleza del todo que la de las partes, ve en este tipo de reflexiones una influencia de AMBROSIO, *Hexam.* 2, 5, 21, *Vid*. además J.-M. FONTANIER, *La Beauté selon saint Augustin,* Rennes 1998, págs. 40-42.

84 *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. I 26, 25-26.

85 *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XII 4; 27 (26), PLATÓN, *Timeo* 41b-c, PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 6.

86 Orígenes (185/186-254 d. C.) fue discípulo de Clemente de Alejandría. Sus principales obras son *Sobre los principios, Contra Celso,* así como diversos comentarios sobre las escrituras. Sus obras causaron fuertes polémicas relacionadas con la ortodoxia de sus doctrinas, y terminaron siendo condenadas en el Concilio de Constantinopla de 553. Por dicho motivo, la mayor parte de su producción se ha perdido, y se conoce esencialmente a través de citas y de las traducciones al latín de Jerónimo y Rufino. Sobre Orígenes y su obra, *vid*. F. DE LAFORGE, *Origène, controverses auxquelles sa théologie a donné lieu*, Sens, 1905, P. TZAMALIKOS, *The concept of time in Origenes*, Berna, 1991, FERRATER-MORA, *Diccionario…*, vol. IV, págs. 2657-2659, *s. v.* H. CROUZEL, *Orígenes*, Madrid, BAC, 1998.

87 *Vid.* además AGUSTÍN, *Haer.* 45. Sobre el conocimiento de la obra de Orígenes por parte de Agustín, *vid.* BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV…*, págs. 483-486, n. compl. 10, que indica que éste se sirvió de las traducciones latinas de Rufino y de Jerónimo. Respecto al *Sobre los principios*, del que realiza abundantes citas en el presente capítulo, BARDY señala que existen dudas sobre si leyó el texto completo y sobre qué traducción

utilizó principalmente, cuestión que ha suscitado cierto debate. Para BARDY, la comparación de las citas de Agustín y sus traducciones no permite una conclusión clara, y, en todo caso, el conocimiento de Agustín de la doctrina de Orígenes no era demasiado profundo. *Vid.* además G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du «De principiis» d'Origène*, París, 1923, COURCELLE, *Late latin*…, págs. 207-208, A. M. LA BONNARDIÈRE, «Jerome, "informateur" d'Augustine au sujet d'Origène», *Revue des études augustiniennes* 20 (1974), págs. 42-54.

88 Esta doctrina supone la preexistencia de las almas con relación a los cuerpos. Según LA BONNARDIÈRE, «Jerôme…», págs. 45-46, una de las fuentes de Agustín sobre la concepción origeniana del alma pudo ser Jerónimo (*vid*. *Adv. Rufin.* III 28 y 30, *Epist*. 165/126, 1). Asimismo señala que pudo conocerla también a través del *Sobre la fe* de Rufino. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 102, n. 2, señala que Rufino no tradujo el pasaje en el que Orígenes asimila el cuerpo a una prisión, texto que podría aparecer en *Sobre los principios* II 8, 3.

89 ORÍGENES, *Sobre los principios* I Praef. 8.

90 Alusión a las doctrinas de Orígenes y Prisciliano, que el propio Agustín condenó con más detalle en su tratado *Contra priscilianistas y origenistas*.

91 *Vid. supra* XI 21.

92 *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 5-12, *Gen. ad litt*. I 6, 12.

93 *Vid*. *supra* VIII 4-8.

94 *Cf.* AGUSTÍN, *Trin*. X 11, 17.

95 *Cf.* AGUSTÍN, *Trin*. X 10, 13, *Doctr. Christ*. I 4, 4; *Mor*. I 3, 4, etc.

96 *Cf.* AGUSTÍN, *Trin*. IX 2-5.

97 AGUSTÍN, *Trin*. IX-XV.

98 Un estudio detallado sobre la teoría de la percepción y del conocimiento en Agustín y sus fuentes puede verse en G. O'DALY, *Augustine's philosophy of mind,* Berkeley-Los Ángeles, 1987, págs. 80-216.

99 Sobre la distinción agustiniana entre conocimiento y creencia, *vid.* C. ANDO, «Augustine…», págs. 54-55, que cita además *Trin*. XV 21 y *Gen. ad litt*. XII 4, 15; XII 7, 16. Sobre esta cuestión y sobre el antiescepticismo de Agustín, *vid.* además O'DALY, *Augustine's philosophy*... págs. 162-171.

100 Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, págs. 486-487, n. compl. 11, la idea aquí expresada aparece en otros textos agustinianos anteriores como *Beat. vit.* II 2, 7, *Soliloqu*. II 1, 1, *Lib. arb.* II 3, 7, *Vera relig.* XXXXI 73, y *Trin*. XV 12, 21. Sobre las fuentes clásicas del antiescepticismo de Agustín, *vid*. Ch. KIRWAN, *Augustine*, Londres-Nueva York, 1999, págs. 15-34. Sobre la relación entre el pensamiento de Agustín y el de Descartes, *vid*. G. LEWIS, «Augustinisme et cartésianisme», en *Augustinus Magister* III, París, 1950, vol. II, págs. 1087-1104. *Vid.* además O. NICOLÁS DERISI, «Verdad y certeza en San Agustín», *La ciudad de Dios* 166.1 (1954), págs. 233-341, B. S. BUBACZ, «St. Augustine's *si fallor sum*», *Augustinian Studies* 9 (1978), págs. 35-44, J. A. MOURANT, «The *cogitos*: Augustinian and Cartesian», *Augustinian Studies* 10, 1979, 27-42, G. B. MATTHEWS, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca (Nueva York), 1992.

101 AGUSTÍN, *Trin*. XV, *Lib. arb.* II 3, *Vera relig.* XLI 73.

102 *Cf.* AGUSTÍN, *Mor. eccl.* I 3, 4, *Trin*. XIII 20, 25, *Confesiones* X 21, 31.

103 *Cf.* SÉNECA, *Epístola* 101.

104 Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 116, n. 2, Agustín admite la existencia de dragones bajo la autoridad de las escrituras y los tratados antiguos de historia natural. *Cf.* AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. III 9.

105 *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 9, 10, *Epist*. 55, 10, 18; 157, 9. Sobre estas cuestiones, *vid.* además BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, págs. 487-488, n. compl. 12.

106 *Vid. infra* XII 2.

107 Lc. 15, 18. Alude a la parábola del hijo pródigo.

108 *Vid. supra* XI 13.

109 *Vid. supra* XI 7.

110 *Cf.* Rom. 1, 20.

111 Sobre la perfección del número seis, *vid.* además AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. IV 1, 1-7, 13. Sobre la exégesis numerológica, *vid*. *supra* n. a *La ciudad de Dios* XI 9.

112 Sap. 11, 21.

113 Gen. 2, 2-3, *Vid.* además AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. I 23, 35-41; II 3, 4. Sobre el número siete, *vid.* L. CILLERUELO, «Origen del simbolismo del número siete en San Agustín», *La ciudad de Dios* 165 (1953), págs. 501-511.

114 Prov. 24, 16.

115 Psalm. 118, 164.

116 Psalm. 33, 2.

117 Ioh. 16, 13.

118 I Cor. 13, 9-10.

119 *Cf.* ORÍGENES, *Sobre los principios*, Praef. 10.

120 Ioh. 8, 25.

121 Psalm. 103, 24.

122 Mt. 22, 30.

123 Mt. 18, 10.

124 Ephes. 5, 8.

125 Psalm. 96, 7.

126 Mt. 4, 9.

127 Iac. 4, 6; 1. Petr. 5, 5.

128 *Cf.* Psalm. 113, 16, AGUSTÍN, *Confesiones* XII 2, 2. Sobre la expresión *caelum caeli, vid*. J. PÉPIN, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de saint Augustin», *Archivum Latinitatis Medii Aeui, Bulletin Du Cange* 23 (1953), págs. 185-274, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* París 1964, págs. 390-417.

129 I Thess. 5, 5.

130 *Vid.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 15, 18. Según BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, págs. 492-493, n. compl. 15, esta doctrina es atribuida a Orígenes por Epifanio (310-403 d. C.), obispo de Salamina, en una carta a Juan de Jerusalén en la que la refuta (*Epist*. LI, 5), aunque, en lo que queda de la obra de Orígenes, no se hallan indicios de la misma.

131 *Cf.* AGUSTÍN, *Retract*. 2, 6 (32, 3).

132 Psalm. 94, 5.

133 *Cf*. *La ciudad de Dios* XV 27.

LIBRO XII

SUMARIO

1. Sobre la naturaleza única de los ángeles buenos y de los malos.
2. Ninguna esencia es contraria a Dios, ya que es lo que no es lo que parece contrario en todo a él, que goza de una existencia del más alto grado y eterna.
3. Sobre los enemigos de Dios no por naturaleza sino por su voluntad contraria a él, que cuando les perjudica, perjudica sin duda a una naturaleza buena, porque el vicio si no causa perjuicio, no existe.
4. Sobre las naturalezas de los seres irracionales y carentes de vida, que dentro de su género y su clase no desentonan con la belleza del universo.
5. En la especie y categoría de todas las naturalezas, el Creador es digno de alabanza.
6. Cuál es la causa de la belleza de los ángeles buenos y cuál de la desgracia de los ángeles malos.
7. No debe buscarse la causa eficiente de la mala voluntad.
8. Sobre el amor pervertido, que lleva a la voluntad a abandonar el bien inconmutable por el bien mutable.
9. Si el creador de la naturaleza de los ángeles santos es el mismo autor de su buena voluntad, al ser infundida en ellos la caridad por medio del Espíritu Santo.
10. Sobre la opinión de aquellos que consideran que el género humano, así como el propio universo, existió siempre.
11. Sobre la falsedad de su historia, que cifra en muchos miles de años los tiempos pasados.
12. Sobre los que piensan que este universo no es sempiterno, sino que sostienen que existen o bien innumerables universos o bien uno sólo que nace y se extingue constantemente en ciclos fijos de siglos.
13. ¿Qué se debe responder a quienes pretextan que la creación del primer hombre fue tardía?
14. Sobre los movimientos cíclicos de los siglos, que, tras completarse en un determinado punto, según creyeron algunos filósofos, todo retornará siempre en el mismo orden y bajo idéntica forma.
15. Sobre la creación en el tiempo del género humano, que Dios llevó a cabo no por una decisión repentina ni por un cambio en su voluntad.
16. Si para que se entienda que Dios ha sido siempre señor se ha de creer que nunca dejó de haber también una criatura sobre la que ejercer su dominio, y cómo se puede llamar siempre creado lo que no puede llamarse coeterno.
17. Cómo ha de entenderse la promesa de vida eterna que Dios hizo al hombre antes de los tiempos eternos.
18. Qué defiende la fe saludable sobre la inconmutabilidad del designio y voluntad de Dios contra los razonamientos de los que pretenden que las obras de Dios, repetidas desde la eternidad, retornan siempre en idénticos ciclos temporales.
19. Contra aquellos que afirman que lo infinito no puede abarcarlo ni siquiera la ciencia de Dios.
20. Sobre los siglos de los siglos.
21. Sobre la impiedad de quienes sostienen que las almas que participan de la felicidad suprema y verdadera han de retornar una y otra vez en ciclos temporales a las mismas desgracias y penalidades.
22. Sobre la creación del único primer hombre y del género humano en él.
23. Dios tuvo conocimiento previo de que el primer hombre que creó había de pecar y, al mismo tiempo, previó cuán numerosa multitud de personas piadosas iba a trasladar por su gracia desde su linaje a la comunidad angélica.
24. Sobre la naturaleza del alma humana, creada a imagen de Dios.
25. Si los ángeles pueden llamarse creadores de alguna criatura, por mínima que sea.
26. Toda naturaleza y toda forma de toda criatura no ha sido creada y formada sino por obra de Dios.
27. Sobre la opinión de los platónicos, según la cual pensaron que los ángeles fueron sin duda creados por Dios, pero que ellos mismos fueron los creadores de los cuerpos humanos.
28. En el primer hombre nació toda la plenitud del género humano, en la que Dios previó qué parte había de ser

premiada y cual condenada al suplicio.

1

Antes de tratar acerca de la creación de la humanidad, donde se pondrá de manifiesto el origen de las dos ciudades en lo que respecta al linaje de los seres racionales mortales, así como ya en el libro anterior parece que quedó patente respecto a los ángeles[1], me parece que antes deben realizarse algunas puntualizaciones acerca de los mismos ángeles, a fin de demostrar, conforme a nuestras posibilidades, en qué medida no resulta inapropiado ni incoherente hablar de una sociedad compuesta por ángeles y seres humanos, de modo que con razón pueda decirse que existen no cuatro ciudades (dos de ángeles, evidentemente, y otras tantas de hombres), sino más bien dos ciudades, es decir, sociedades, una en los buenos, otra en los malos, y ambas compuestas no sólo de ángeles, sino también de seres humanos.

No se puede poner en duda que los apetitos contrarios entre sí de los ángeles buenos y malos no se deben a naturalezas y principios diversos, puesto que Dios, autor y fundador bondadoso de todas las sustancias, creó a unos y otros, sino a sus voluntades y deseos. Mientras unos se mantienen con constancia en el bien común para todos, que para ellos es el propio Dios, y en su eternidad, verdad y caridad, otros, deleitándose más bien en su propio poder, como si ellos mismos fuesen su propio bien para sí mismos, se apartaron del bien superior y beatífico, común a todos, en beneficio de sus propios intereses, y haciendo propios el fasto de la arrogancia en lugar de la excelsísima eternidad, el artificio de la vanidad en lugar de la certísima verdad, los afanes partidistas en lugar de la caridad indivisible, se tornaron soberbios, falaces y envidiosos. Así pues, la causa de la felicidad de aquéllos radica en su unión con Dios. En consecuencia, la razón de la desgracia de éstos debe descubrirse en lo contrario, que consiste en estar separados de Dios. Por lo cual, si cuando se pregunta por qué aquéllos son felices la respuesta correcta es porque están unidos a Dios, y cuando se pregunta por qué éstos son desgraciados dicha respuesta es porque no están unidos a Dios, no existe otro bien para la criatura racional o intelectual que le haga feliz sino Dios. Así, aunque no toda criatura pueda ser feliz (pues ni las fieras, ni los leños, ni las rocas, ni otros seres similares son capaces de conseguir o de hacer propio este don), sin embargo, la que puede, no lo puede por sí misma, porque ha sido creada de la nada, sino por aquel por quien ha sido creada. En efecto, es feliz recibiendo aquello cuya pérdida la hace desgraciada. Pero aquel que es feliz no por otro bien sino por el bien que es él mismo no puede ser desgraciado, porque no puede perderse a sí mismo.

Por ello, decimos que el bien inmutable no es sino el Dios único, verdadero y feliz, pero los seres que ha creado son buenos sin duda porque han sido creados por él, aunque son mutables porque no han sido creados de él, sino de la nada. Por consiguiente, aunque estos bienes mutables no sean el bien supremo, pues Dios les aventaja en

grandeza, sin embargo, tienen su importancia, pues poseen la capacidad de unirse, para alcanzar la felicidad, al bien inmutable, que hasta tal punto es su bien que sin él necesariamente serían desgraciados. Y no son mejores las restantes criaturas de este universo porque no pueden ser desgraciadas; ni tampoco es correcto afirmar que los restantes miembros de nuestro cuerpo son mejores que los ojos porque no pueden quedarse ciegos. Y así como es mejor la naturaleza dotada de sentido, incluso cuando siente dolor, que una piedra, que no puede sentirlo en modo alguno, así la naturaleza racional es más excelente, aún desgraciada, que aquella que está privada de razón o de sentido, y, por ello, no cae en aquella desgracia[2]. Siendo así las cosas, para esta naturaleza que fue creada en tan gran excelencia que, aunque sea ella misma mutable, sin embargo, alcanza la felicidad uniéndose al bien inmutable, es decir, al Dios supremo, y no colma su indigencia si no es enteramente feliz, y lo único que le basta para colmarla es Dios, constituye un vicio no estar unida a Dios. Y todo vicio perjudica la naturaleza y, por ello, es contrario a la misma. Consecuentemente, la naturaleza que se une a Dios no difiere de aquélla por naturaleza, sino por vicio. Con todo, incluso en el vicio, la propia naturaleza se muestra magnífica en extremo y muy digna de alabanza. Sin lugar a dudas, se alaba la naturaleza de aquel cuyo vicio se censura justamente. Pues es correcta la censura de un vicio porque éste deshonra a una naturaleza merecedora de elogio. Por consiguiente, como cuando se llama ceguera al vicio de los ojos se pone de manifiesto que la vista forma parte de la naturaleza de dichos ojos, y cuando se llama sordera al vicio de los oídos se demuestra que la capacidad auditiva es propia de su naturaleza, del mismo modo cuando se afirma que el vicio de la criatura angélica consiste en no estar unida a Dios, a partir de ello se declara muy abiertamente que la unión con Dios conviene a su naturaleza. En definitiva, ¿quién podría pensar o expresar de forma apropiada cuán grande es la gloria de estar unido a Dios hasta el punto de vivir para él, obtener de él la sabiduría, alcanzar por él la felicidad, disfrutar de tan inmenso bien sin muerte, sin error, sin inconvenientes? Por lo cual, incluso en el vicio de los ángeles malos, que consiste en no estar unidos a Dios, puesto que todo vicio perjudica a la naturaleza, queda suficientemente de manifiesto que Dios creó su naturaleza tan buena que le resulta perjudicial no estar con Dios.

2

He realizado estas puntualizaciones para que nadie, cuando hablamos de los ángeles apóstatas, considere que éstos pudieron estar dotados de otra naturaleza, como si procedieran de otro principio, y que el autor de su naturaleza no es Dios[3]. Estará libre cada cual de la impiedad de semejante error tanto más presta y fácilmente cuanto más perspicazmente pueda entender lo que Dios dijo a través del ángel cuando enviaba a Moisés a los hijos de Israel: *Yo soy el que soy*[4]. En efecto, al ser Dios la esencia suprema, es decir, al gozar del más alto grado de existencia, y ser por ello inmutable, dio

el ser a las cosas que creó de la nada, pero no el ser supremo, como es él mismo, y a unos concedió el ser en más alto grado y a otros en menor grado, y así ordenó las naturalezas según los grados de sus esencias (pues así como de «saber» procede «sabiduría», del mismo modo de «ser» procede «esencia», ciertamente un término nuevo, que no utilizaron los antiguos autores en lengua latina[5], pero que ya resulta usual en nuestros tiempos, para que nuestra lengua no carezca de una palabra para designar lo que los griegos llaman οὐσία; dicho término se traduce de forma literal por esencia), y por este motivo no existe una naturaleza contraria a esta naturaleza que existe en grado sumo, por cuya acción creadora existe todo lo que existe, excepto la que no existe. Lo que realmente es contrario del ser es el no ser. Y, por ello, no existe ninguna esencia contraria a Dios, es decir, la esencia suprema y autor de todas las esencias, sean cuales sean.

3

Por otra parte, en las escrituras se llama enemigos de Dios a quienes se oponen a su poder no por naturaleza, sino por sus vicios, y que no son en absoluto capaces de perjudicarle a él, sino que se perjudican a sí mismos. En efecto, son sus enemigos por su voluntad de oponerle resistencia, no por su poder de causarle daño. Pues Dios es inmutable y absolutamente incorruptible. Por ello, el vicio por el que oponen resistencia a Dios quienes se llaman sus enemigos no es un mal para Dios, sino para ellos mismos, y no por otro motivo sino porque corrompe en ellos el bien de la naturaleza. La naturaleza, por consiguiente, no es contraria a Dios, sino el vicio, porque el mal es contrario al bien. ¿Y quién puede negar que Dios es el bien supremo? En consecuencia, el vicio es contrario a Dios como lo es el mal al bien. Por otra parte, también es un bien la naturaleza a la que corrompe. De ahí que evidentemente también el vicio sea contrario a este bien, pero mientras que respecto a Dios es solamente contrario, como el bien al mal, en cambio para la naturaleza que corrompe no solamente es un mal, sino también un perjuicio. Lo cierto es que ningún mal causa perjuicio a Dios, sino a las naturalezas mutables y corruptibles, buenas sin embargo, según atestiguan incluso sus propios vicios. Efectivamente, si no fuesen buenas, los vicios no podrían causarles daño[6]. Pues ¿de qué modo les causan perjuicio sino privándoles de su integridad, hermosura, salud, virtud y cualquier otro bien de la naturaleza que el vicio acostumbra a eliminar o menoscabar? Y si falta en absoluto, no causa perjuicio privando de ningún bien y, por ello, no es vicio. En efecto, no puede ser vicio y al mismo tiempo no causar perjuicio. De ahí se concluye que aunque el vicio no puede perjudicar al bien inconmutable, sin embargo no puede perjudicar sino al bien porque no se halla sino allí donde produce daño. De este modo también puede decirse que el vicio ni puede hallarse en el sumo bien ni en otro lugar sino en algún bien. Por consiguiente, los bienes pueden existir solos en cualquier parte, los males solos en ninguna, pues incluso aquellas naturalezas que fueron viciadas desde su

origen por su mala voluntad, en cuanto que son viciosas, son malas, pero en cuanto que son naturalezas, son buenas. Y cuando una naturaleza viciosa sufre castigo, hay también en ello otro bien, aparte de que es una naturaleza: que ésta no queda impune. Esto es justo, en efecto, y todo lo justo es bueno sin lugar a dudas. Nadie ciertamente sufre un castigo por sus defectos naturales, sino por sus vicios voluntarios. Pues incluso el vicio que, robustecido por la costumbre y una reiteración excesiva, arraiga como si fuese algo natural, tuvo su origen en la voluntad. Hablamos ahora ciertamente de los vicios de la naturaleza que posee una mente capaz de captar la luz inteligible, por la que se discierne lo justo de lo injusto.

4

Por lo demás, respecto a los vicios de las bestias, de los árboles, y del resto de los seres mutables y mortales carentes totalmente de intelecto, sentido o vida, que hacen que su naturaleza perecedera se deteriore, resulta ridículo considerarlos condenables ya que estas criaturas recibieron por mandato del Creador una forma de existencia tal que, sucediéndose unas a otras[7], culminen la belleza temporal en su grado ínfimo, consecuente en su género con las partes de este mundo[8]. En efecto, los seres terrenos no tenían por qué ser iguales a los celestes, pero el universo no debió carecer de los primeros porque los segundos son superiores. Por consiguiente, cuando en estos lugares que les corresponde ocupar a tales seres nacen unos al morir otros, y los más débiles sucumben ante los más fuertes y los vencidos se trasforman en cualidades de los vencedores, se cumple el orden de los seres transitorios. La belleza de este orden no nos agrada porque, al estar insertos como parte del universo por nuestra condición mortal, no podemos percibirlo en su conjunto, donde las pequeñas partes que nos disgustan se acoplan de forma suficientemente adecuada y conveniente. Por ello se nos prescribe justísimamente creer en la providencia del Creador en aquello donde estamos menos capacitados para contemplarla, para que no osemos cuestionar en ningún aspecto la obra de tan gran artífice por la vanidad de la temeridad humana. Sin embargo, también los vicios de los seres terrenales no voluntarios ni punibles, si se considera de forma apropiada, hacen valer las naturalezas mismas, entre las cuales no existe ninguna en absoluto de la que Dios no sea autor y creador, por esta misma razón, porque nos desagrada que se elimine en ellos por su vicio lo que nos agrada en su naturaleza, a no ser porque muchas veces esas mismas naturalezas desagradan a los seres humanos, cuando les infligen algún daño, al no considerarlas en sí mismas, sino por su utilidad, así como aquellas alimañas cuya abundancia fue azote de la soberbia de los egipcios[9]. Pero, siguiendo este razonamiento, pueden incluso vituperar al sol, puesto que a algunos que cometen algún delito o no pagan sus deudas los jueces los condenan a ser expuestos al sol. Por consiguiente, la naturaleza da gloria a su artífice no según nuestra conveniencia o

inconveniencia, sino considerada en sí misma[10]. Así es también la naturaleza del fuego eterno, digno de alabanza sin ninguna duda, aunque destinado a ser el castigo de los condenados impíos. Pues ¿qué hay más hermoso que el fuego llameante, vigoroso, luminoso? ¿Qué hay más útil que éste para calentar, curar o cocinar? Aunque no hay nada más doloroso que sus quemaduras. En definitiva, aquello que aplicado convenientemente resulta provechosísimo, eso mismo empleado de otro modo se torna pernicioso. ¿Pues quién es capaz de explicar con palabras sus utilidades en el conjunto del universo? Y no se debe escuchar a quienes alaban la luz en el fuego, pero vituperan su ardor, evidentemente no desde el punto de vista de sus cualidades naturales, sino desde el de la conveniencia o inconveniencia. En efecto, quieren ver, no quieren arder. Pero prestan poca atención a que esta misma luz que sin duda les complace, perjudica a los ojos enfermos porque no les conviene, y en el mismo ardor que les disgusta algunos animales viven saludablemente porque les conviene[11].

5

Por consiguiente, todas las naturalezas, puesto que existen y, por ello, tienen su medida, su apariencia y cierta paz consigo mismas, son buenas sin duda[12], y cuando están allí donde deben estar según el orden de la naturaleza, conservan su ser tal cual lo recibieron. Y las que no recibieron el ser para siempre, cambian a mejor o a peor según la necesidad y el movimiento de las cosas a las que están sometidas por la ley del creador, tendiendo por la divina providencia hacia ese fin impuesto por el plan de gobierno del universo, así como una corrupción tan profunda como la que lleva a la destrucción a las naturalezas mutables y mortales no puede conseguir que deje de ser lo que era, sin que de ahí surja en consecuencia lo que debía ser. Siendo así las cosas, Dios, que es el ser supremo, y, por ese motivo, ha sido creada por él toda esencia que no lo es en el más alto grado (ya que ni debería ser igual a aquél la que ha sido creada de la nada, ni podría existir en modo alguno si no la hubiese creado él), no debe ser denostado por el rechazo que puedan producirnos ciertos defectos, y ha de ser alabado en la contemplación de todas las naturalezas.

6

Por ello se descubre que la causa más evidente de la felicidad de los ángeles buenos consiste en que están unidos al ser supremo. Pero cuando se indaga la causa de la desgracia de los ángeles malos, con razón ella misma se presenta ante nuestros ojos: tras apartarse del ser supremo se volvieron hacia sí mismos, cuya existencia no ocupa el más alto grado. ¿Y qué otro nombre recibe este vicio sino el de soberbia? En efecto, *la*

soberbia es el origen de todo pecado[13]. No quisieron, pues, conservar para él su fortaleza[14], y quienes hubiesen gozado de una existencia de más alto grado si hubiesen permanecido unidos al ser supremo, se antepusieron a él prefiriendo lo que es de menos valor. Ésta es la primera deficiencia, la primera carencia y el primer vicio de esta naturaleza que ha sido creada de tal modo que su existencia no es de grado superior y, sin embargo, tiene a su disposición disfrutar del ser supremo para alcanzar la felicidad. Al apartarse de él no queda reducida a la nada, pero su ser sufre menoscabo, y, por ello, se hace desgraciada. Ahora bien, si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se encuentra nada. Pues ¿qué es lo que convierte en mala una voluntad, si es ella misma la que lleva a cabo una mala acción? Y por esto la mala voluntad es la que produce la mala acción, pero no existe nada que produzca la mala voluntad. Porque si existe algo, o bien posee voluntad, o bien no la posee; si la posee, ciertamente la posee buena o mala; si buena, ¿quién es tan necio para afirmar que una buena voluntad puede producir otra mala? Ciertamente, de ser así, una buena voluntad será la causa del pecado, idea que no puede resultar más absurda. Pero si se considera que esto mismo que crea la mala voluntad posee a su vez una mala voluntad, con toda lógica me planteo qué fue lo que la creó, y para establecer un límite para la indagación, pregunto cuál fue la causa de la primera mala voluntad. Pues no hay una primera mala voluntad creada por otra mala voluntad, sino que la primera es aquella que no fue creada por ninguna otra. En efecto, si la precede otra por la que ha sido originada, la primera es aquella que creó a la otra. Si se responde que nada la creó y, por ello, ha existido siempre, me pregunto si ha existido en alguna naturaleza. Pues si no existió en ninguna, no existió en absoluto, pero si existió en alguna, la viciaba, la corrompía y la perjudicaba, y por este motivo la privaba del bien. Y, por ello, en una mala naturaleza no podía existir una mala voluntad, sino en una buena, mutable sin embargo, a la que este vicio pudiera perjudicar. Pues si no la perjudicó, en ese caso no fue vicio, y por esto tampoco debe decirse que había sido una mala voluntad. En definitiva, si le causó daño, lo hizo sin duda mediante la privación o disminución de un bien. Por consiguiente, no pudo ser sempiterna la mala voluntad en aquel ser en el que ha precedido el bien natural del que puede privarle la mala voluntad causándole perjuicio. Pues si no era sempiterna, pregunto quién la creó. Queda por decir que la mala voluntad fue creada por un ser carente de voluntad. Me pregunto si éste es superior, inferior o igual. Pero si es superior entonces es mejor. ¿Cómo, pues, no va a estar dotada de voluntad, o, mejor dicho, de buena voluntad? Lo mismo puede argumentarse si es igual. Lo cierto es que durante el tiempo en que dos seres están dotados de buena voluntad, uno no induce en el otro una mala voluntad. Resta que un ser inferior, que no posea voluntad alguna, introdujese la mala voluntad en la naturaleza angélica, que fue la primera en cometer pecado. Pero incluso este ser, cualquiera que sea, inferior como la ínfima tierra, puesto que es naturaleza y esencia, sin lugar a dudas es bueno, teniendo su forma de existencia y su especie en su género y orden. ¿Cómo, pues, un ser bueno puede ser causante de la mala voluntad? ¿Cómo, digo, el bien puede ser causa del mal? En efecto, cuando la voluntad, abandonado lo superior, se torna hacia lo inferior, se hace mala, no porque es malo aquello hacia lo que se torna, sino porque el

propio giro es perverso. Por este motivo, no fue un ser inferior el que dio lugar a la mala voluntad, sino que ella misma, al haberse hecho mala, deseó ese estado inferior de forma depravada y desordenada[15].

Pues si dos hombres con idéntica disposición física y anímica observan la hermosura de un cuerpo ante cuya visión uno de ellos se ve impulsado a gozar de él ilícitamente, mientras que el otro persevera firmemente en su voluntad pudorosa, ¿cuál creemos que es la causa de que en uno se torne mala la voluntad y en otro no? ¿Qué factor provocó aquella mala voluntad en aquel en el que se produjo? No es, en efecto, la hermosura de ese cuerpo, pues no la provocó en ambos, puesto que no se presentó de distinta forma a la vista de ambos. ¿Acaso la culpable es la carne del que la miró? ¿Y por qué no también la del otro? ¿Acaso es el espíritu? ¿Por qué no el de los dos? Pues dijimos anteriormente que era idéntica su disposición física y anímica. ¿Acaso debe decirse que uno de ellos fue tentado por la sugestión oculta de un espíritu maligno, como si no hubiera consentido por voluntad propia a la misma sugestión o a cualquier clase de persuasión? Por ello, lo que buscamos es cuál fue la causa que provocó en él este consentimiento, esta mala voluntad que le indujo un mal consejero. En efecto, para eliminar de esta cuestión la siguiente dificultad: si ambos fueron tentados por idéntica tentación y uno cedió y consintió y el otro se mantuvo firme en sus convicciones ¿existe otra opción sino que uno no quiso renunciar a su castidad y el otro sí? ¿De dónde surge esto sino de su propia voluntad, cuando en uno y otro se daba la misma disposición física y anímica? Idéntica belleza se presentó igualmente ante los ojos de ambos, la tentación oculta asediaba de igual modo a ambos. Por ello, si se desea saber qué causa provocó la propia mala voluntad en uno de ellos, si se analiza cuidadosamente, no se halla respuesta alguna. Pues si dijésemos que fue el mismo individuo quien la produjo, ¿qué otra cosa era ese mismo antes de que su voluntad fuese mala sino una naturaleza buena, cuyo autor es Dios, que es el bien inmutable? Por consiguiente, quien afirma que el que consintió a la tentación y persuasión, ante la que no cedió el otro, de disfrutar ilícitamente de un cuerpo hermoso que se había ofrecido de igual forma a la vista de ambos, aunque antes de aquella visión y tentación hubiesen sido ambos de disposición física y anímica semejante, se hizo una mala voluntad él mismo, que sin duda había sido bueno antes de dicha mala voluntad, que pregunte por qué la hizo, si porque es naturaleza, o porque fue creada de la nada, y descubrirá que la mala voluntad no comienza a existir por ser naturaleza, sino porque es una naturaleza creada de la nada. En efecto, si la naturaleza es causa de la mala voluntad, ¿qué otra afirmación nos vemos obligados a realizar sino que el mal surge del bien y que el bien es la causa del mal? Si es posible que de una naturaleza buena se genere una voluntad mala, ¿de dónde puede resultar que una naturaleza buena, aunque mutable, antes de tener una mala voluntad, haga algún mal, es decir, esa propia mala voluntad?

En consecuencia, que nadie busque la causa eficiente de la mala voluntad, pues no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es afección, sino defección[16]. Y hacer defección de aquello que existe en el más alto grado en pos de aquello cuya existencia es de menor categoría, esto es precisamente empezar a tener mala voluntad. En definitiva, querer encontrar las causas de estas defecciones, al no ser eficientes, como dije, sino deficientes, es como si se quisiera ver las tinieblas u oír el silencio. Ambas cosas nos son conocidas, la primera únicamente a través del sentido de la vista y la segunda solamente a través de los oídos, y no precisamente por su manifestación sino por la ausencia de manifestación[17]. Por consiguiente, que nadie busque saber de mí lo que yo sé que ignoro, excepto tal vez para aprender a ignorar aquello que ha de saberse que no se puede saber. Lo cierto es que aquello que no se conoce en su manifestación, sino en la ausencia de la misma, si puede expresarse o entenderse así, en cierto modo se conoce ignorándolo para ignorarlo conociéndolo. En efecto, cuando la agudeza de los ojos del cuerpo recorre las formas físicas, no ve las tinieblas en ninguna parte, excepto cuando deja de ver. Igualmente también la percepción del silencio no atañe a ningún otro sentido sino tan sólo al oído, y éste sin embargo no se percibe de ningún otro modo sino no oyéndolo. De igual modo nuestra mente percibe las formas inteligibles entendiendo, pero cuando faltan las aprende ignorándolas. Pues ¿quién comprende los pecados[18]?

8

Lo que sí sé es que la naturaleza de Dios no puede fallar jamás, en ninguna parte y en ningún aspecto. Las que pueden fallar son las naturalezas que han sido creadas de la nada. Éstas, sin embargo, cuanto mayor es su grado de existencia y hacen el bien (pues entonces hacen algo) tienen causas eficientes, pero en la medida en que fallan y en consecuencia obran mal (¿qué hacen entonces, sino vanidades?), tienen causas deficientes. Asimismo sé que en quien se produce la mala voluntad sucede algo que no sucedería si él no quisiera, y, por ello, esos fallos no necesarios, sino voluntarios, reciben su justo castigo. Dicho fallo ciertamente no consiste en desviarse hacia el mal, sino en obrar mal, es decir, no se desvía hacia naturalezas malas, sino con mala intención, porque en contra del orden natural se aparta de aquel que es el ser supremo para dirigirse hacia algo que posee menos valor. Por consiguiente, la avaricia no es un vicio del oro, sino de la persona que ama el oro de forma desordenada y al margen de la justicia, que es infinitamente preferible al oro; ni la lujuria es un vicio de los cuerpos hermosos y delicados, sino del alma que ama de forma depravada los placeres carnales abandonando la templanza, que nos vincula a realidades de mayor belleza espiritual y más delicadas por su incorruptibilidad; ni la jactancia es un vicio de la alabanza humana, sino del alma que desea perversamente recibir la alabanza de sus congéneres despreciando el testimonio de la consciencia; tampoco la soberbia es un vicio del que otorga el poder ni del poder mismo, sino del alma que ansía envilecidamente su propio poder despreciando

el más justo de quien es más poderoso. Y, por ello, quien ama perversamente el bien de cualquier naturaleza, aunque lo consiga, él mismo se hace malvado en el bien y desgraciado al verse privado de lo mejor.

9

Por consiguiente, no existe ninguna causa eficiente, natural y, si puede llamarse así, esencial, de la mala voluntad (lo cierto es que en ella misma comienza el mal de los espíritus mutables, por el que disminuye y se corrompe el bien natural, y tal voluntad no la produce sino la defección por la que se abandona a Dios, defección cuya causa es asimismo una defección): si afirmásemos que tampoco existe una causa eficiente de la buena voluntad, debemos guardarnos de creer que la buena voluntad de los ángeles buenos no ha sido creada, sino que es coeterna con Dios. Pues si éstos fueron creados ¿cómo puede decirse que sus voluntades no fueron creadas? Además, dado que la voluntad ha sido creada, ¿fue creada junto con ellos o ellos lo fueron antes sin ella? Y si lo fue con ellos mismos, no hay duda de que fue creada por el mismo que los creó también a ellos mismos, y en el momento en que fueron creados[19] se unieron a su creador con el amor con el que fueron creados. Y éste es el motivo por el que éstos fueron apartados de la sociedad de aquéllos, porque aquéllos permanecieron en la misma buena voluntad, mientras que ellos cambiaron al apartarse de ella, es decir, que fue precisamente por su mala voluntad por lo que se apartaron del bien, y no se hubieran apartado de ella si no lo hubieran querido. Pero si los ángeles buenos existieron antes sin buena voluntad y la produjeron en ellos sin la intervención del propio Dios, ¿se hicieron entonces mejores por sí mismos de lo que los hubiera hecho Dios? En absoluto. ¿Pues qué eran sin buena voluntad sino malvados? O si no eran malos porque no albergaban una mala voluntad (y no se habían apartado, pues, de aquella que aún no habían comenzado a tener), sin duda todavía no eran tales ni tan buenos como cuando empezaron a estar dotados de buena voluntad. Pero si ellos mismos no pudieron hacerse mejores de lo que aquél los había hecho, cuyas obras nadie es capaz de superar, sin duda tampoco podrían tener una buena voluntad que los hiciera mejores sin la ayuda efectiva del Creador. Y cuando su buena voluntad hizo que volvieran sus miradas no a sí mismos, que eran de menor valía, sino a aquel que es el ser supremo, y que al unirse a él engrandecieran su ser y viviesen sabia y felizmente participando de él, ¿qué otra cosa se pone de manifiesto sino que su voluntad, por buena que fuera, permanecería vacía en la soledad de su deseo, a no ser que aquel que había creado de la nada la naturaleza buena capaz de contenerla, la hiciera mejor llenándola de sí mismo, infundiéndole antes mayores ansias mediante su estímulo?

Es necesario también discutir el punto siguiente: si los propios ángeles buenos crearon en sí mismos una buena voluntad ¿la hicieron con alguna o con ninguna voluntad? Si con ninguna, no hicieron nada en absoluto. Si con alguna, ¿era ésta mala o

buena? Si mala, ¿cómo pudo ser una mala voluntad artífice de una buena voluntad? Si buena, entonces ya la tenían. ¿Y quién la había producido sino aquel que los creó con buena voluntad, es decir, con el casto amor por el que se unen a él, instituyendo al mismo tiempo su naturaleza y concediéndoles la gracia? Por ello ha de creerse que los ángeles santos jamás han existido sin buena voluntad, es decir, sin el amor de Dios. Pero ésos que aun habiendo sido creados buenos son malvados sin embargo (y lo son por su propia mala voluntad, que no produjo su naturaleza buena, sino cuando voluntariamente se apartó del bien, de modo que la causa del mal no es el bien, sino la ausencia del bien), o bien recibieron la gracia del amor divino en menor grado que aquellos que permanecieron en ella, o bien, si unos y otros fueron creados igualmente buenos, mientras unos cayeron por su mala voluntad, otros, al haber recibido mayor ayuda, alcanzaron esta felicidad plena que les dio la seguridad de que no habían de caer jamás. Así lo tratamos previamente también en el libro anterior[20]. Por ello, es preciso reconocer como justa alabanza al creador que no sólo atañe a los hombres santos, sino que también puede aplicarse a los ángeles santos, cuando se dice que la caridad de Dios ha sido infundida en ellos por el Espíritu Santo, que les ha sido dado[21], y no sólo es un bien humano, sino originaria y principalmente de los ángeles, lo que dicen las escrituras: *Para mí es un bien unirme a Dios*[22]. Quienes comparten este bien forman con aquel al que están unidos y entre ellos mismos una santa asociación y constituyen la única ciudad de Dios, y esta misma su sacrificio vivo y su templo vivo. Una parte de ella está constituida por hombres mortales y destinada a reunirse con los ángeles inmortales, y ahora en su mutabilidad peregrina en la tierra o descansa en los receptáculos secretos y las residencias de las almas[23] de quienes encontraron la muerte. Considero que ahora es el momento de tratar, como se ha hablado de los ángeles, de cómo se originó por obra del mismo Dios creador. Según dan fe las sagradas escrituras, que con justicia gozan de admirable autoridad en el orbe terrestre y entre todas las naciones que, según predijo con divina certeza, entre otras verdades proclamadas, habrían de creer en ellas, el género humano tuvo su origen en un solo hombre, que Dios creó en primer lugar.

10

Omitamos, pues, las conjeturas de los hombres que no saben lo que dicen sobre la naturaleza o institución del género humano. Unos, en efecto, tal como creyeron sobre el propio universo, sostienen que los seres humanos existieron siempre. De ahí que también dice Apuleyo, cuando describe el género de los seres animados: «Mortales individualmente, pero eternos en su conjunto en todo su género[24]». Y cuando se les plantea, si el género humano existió siempre, qué grado de autenticidad poseen las historias de aquellos que narran quiénes fueron los inventores y cuáles sus inventos, quiénes los primeros en instituir las artes liberales y las demás disciplinas, o por quiénes

comenzó a ser habitada por primera vez esta o aquella región o parte de la tierra o esta o aquella isla, responden que los diluvios y conflagraciones que se producen en intervalos periódicos devastaron no ciertamente toda, pero sí gran parte de la tierra, de tal modo que redujeron la humanidad a una escasa población cuya descendencia renovaría de nuevo la antigua multitud[25]. Y así todo era descubierto e instituido como si se creara por primera vez, cuando más bien se restituía lo que había sido interrumpido y extinguido en aquellas enormes devastaciones. Por lo demás, el ser humano no puede existir en absoluto sino nacido del ser humano. Pero dicen lo que creen, no lo que saben.

11

También les inducen al error ciertos escritos llenos de falacias en los que se dice que la historia de los tiempos abarca muchos miles de años[26], cuando, según las sagradas escrituras, desde la creación de la humanidad no contamos todavía la cifra completa de seis millares[27]. Por ello, para no extenderme argumentando cómo refutar la vanidad de aquellos escritos en los cuales se computan muchos más miles de años, y cómo no es posible hallar ninguna autoridad competente sobre esta cuestión en aquéllos, aquella carta que Alejandro Magno escribió a su madre Olimpiade[28], en la que introdujo la narración de cierto sacerdote egipcio extraída de los escritos que son considerados sagrados entre este pueblo, contiene también los reinos conocidos asimismo por la historiografía griega. Según esta misma carta de Alejandro, el reino de los asirios sobrepasa los cinco mil años, pero en la historiografía griega ocupa alrededor de unos mil trescientos desde el reinado del propio Belo[29], rey que también el citado egipcio sitúa en el comienzo de ese mismo reino. Por otra parte, aquél atribuyó a los imperios de persas y macedonios una duración de más de ocho mil años hasta el mismo Alejandro a quien se dirigía, mientras que, según los griegos, se establecen para el de los macedonios hasta la muerte de Alejandro cuatrocientos ochenta y cinco años, pero para el de los persas, hasta que la propia victoria de Alejandro le puso fin, se calculan doscientos treinta y tres[30]. Por consiguiente, estas cifras son muy inferiores que las egipcias, y no podrían igualarse a ellas aunque se multiplicasen por tres. Se dice, en efecto, que los egipcios en otro tiempo tenían unos años tan cortos que acababan a los cuatro meses. Por ello, el año más completo y real, como el que ahora rige para nosotros y para ellos, abarcaba tres de los antiguos años de aquéllos[31]. Pero ni siquiera así, como he dicho, la historiografía griega coincide con la egipcia en el cómputo del tiempo. Y debe darse más crédito a la griega porque no sobrepasa la cifra real de años que contienen nuestras escrituras, que son verdaderamente sagradas[32]. Finalmente, si esta carta de Alejandro, tan ampliamente difundida, discrepa en gran medida de la verdad demostrable de los hechos en lo que respecta a la cronología, ¿cuánto menos crédito se debe dar a aquellos escritos que, estando llenos de historias fabulosas supuestamente de la Antigüedad, quisieron oponer a

la autoridad de los libros conocidísimos y divinos, que predijo que todo el orbe había de creer en ella y en la que todo el orbe creyó, como había predicho, y a partir de la predicción de los hechos futuros, que se cumplieron con tanta certeza, mostró que había contado la verdad sobre el pasado?

12

Otros en cambio, que no consideran este mundo sempiterno, ya opinen que no sólo existe éste, sino otros innumerables[33], ya únicamente éste, pero que nace y muere innumerables veces en intervalos determinados de los siglos[34], han de reconocer necesariamente que el género humano comenzó a existir sin la intervención de otros seres humanos como progenitores. En efecto, como en lo que respecta a las inundaciones e incendios de las tierras, que, según piensan aquéllos, no afectaban a todo el orbe en su conjunto, y, por ello, defienden que siempre quedaban unas pocas personas mediante las cuales se recuperase la antigua población, éstos igualmente pueden pensar que si el universo perece podía quedar en el mismo alguna parte de la humanidad, pero tal como consideran que el propio universo renace de su propia materia, de igual modo el género humano se propagaba en él a partir de sus elementos y después a partir de sus progenitores la descendencia de los mortales, así como de otros animales.

13

Por otra parte, cuando se trató el problema del origen del universo[35], respondimos a aquellos que se niegan a admitir que no siempre ha existido, sino que su existencia tiene un comienzo, como también Platón reconoce muy abiertamente[36], aunque algunos crean que su sentir era contrario a sus palabras. Idéntica respuesta ofreceré respecto a la creación del primer hombre a aquellos que de igual modo muestran inquietud ante la cuestión de por qué el ser humano no fue creado en los innombrables e infinitos tiempos pasados y su creación fue tan tardía que, según el testimonio de las sagradas escrituras, no llegan a seis mil años desde que comenzó a existir[37]. Pues si la brevedad de ese tiempo les resulta chocante, porque les resultan tan escasos los años desde que se produjo la creación del hombre, tal como se lee en nuestras autoridades, piensen que no existe nada duradero que tenga un final, y que todos los períodos limitados de los siglos, si se comparan con la eternidad sin fin, no deben considerarse ya pequeños, sino nada. Y, por ello, si desde que Dios creó al hombre no se contasen cinco o seis mil años, sino sesenta o seiscientos mil, o sesenta, seiscientas o setecientas veces dicha cifra, o asimismo se multiplicase esta suma hasta el infinito, hasta alcanzar unas cantidades para

las que no tengamos nombre, igualmente se podría plantear por qué no lo creó antes[38]. Efectivamente, la ausencia de actividad de Dios en lo relativo a la creación del hombre abarca una eternidad en el pasado sin punto de inicio y tan inmensa que si se compara con cualquier período de tiempo largo e imposible de expresarse, que, sin embargo, se halle delimitado y encerrado en unas fronteras dentro de un espacio fijo, debería parecernos aún más pequeño que si comparásemos una minúscula gota de agua con todo el mar e incluso con cuanto abarca el océano. El motivo de ello consiste en que de ambas cosas, una es pequeñísima, la otra incomparablemente grande, pero ambas finitas. Pero aquel período de tiempo que avanza desde un comienzo y está constreñido por un límite, por grande que sea su extensión, comparado con aquel que no tiene comienzo, no sé si debe considerarse pequeñísimo o más bien inexistente. Pues si a este período se le van sustrayendo desde su final uno por uno instantes lo más breves posible, al decrecer su número, aun siendo tan grande que no encuentra denominación, volviendo hacia atrás (como si de un ser humano se fuera detrayendo día a día desde éste en que vive ahora hasta el que nació) en algún momento dicha sustracción llegaría a su comienzo. Pero si se lleva a cabo la sustracción hacia atrás en un espacio de tiempo que no tiene ningún comienzo, ya no digo de pequeños instantes uno por uno, y ni siquiera de cantidades de horas, días, meses o años, sino de períodos tan inmensos como los que abarca la totalidad de los años, que ningún matemático sería capaz de calcular, y que sin embargo se agotaría si se le va quitando minuto a minuto, y se sustraen estos espacios tan grandes no una o dos veces, ni frecuentemente, sino siempre, ¿qué sucede? ¿qué se consigue, si nunca se llega al principio, porque no existe? Por lo cual, la cuestión que ahora nos planteamos después de cinco mil años y algunos más, podrían también planteársela nuestros descendientes movidos por idéntica curiosidad después de seiscientos mil años, si esta condición mortal de la humanidad llega a prolongarse hasta ese tiempo reemplazando los que nacen a los que van muriendo, así como su ignorante debilidad. Pudieron también hacerse esta misma pregunta aquellos que existieron antes que nosotros, creados en los tiempos primigenios de la humanidad. Incluso el primer hombre, ya el día después, ya el mismo día de su creación, pudo preguntar por qué no fue creado antes. Y por mucho antes que hubiera sido creado, esta controversia sobre el comienzo de los seres temporales no hubiera cobrado menor interés entonces que ahora o que incluso en el futuro.

14

Por otra parte, ciertos filósofos de este mundo pensaron que no podía o no debía resolverse esta cuestión de otro modo sino mediante la introducción de ciclos temporales, en los que se han renovado y repetido siempre los mismos sucesos en la naturaleza. De ese modo, según aseguran, se produciría sin cesar una sucesión ininterrumpida de los siglos pasados y venideros, ya se realicen estos ciclos en un universo permanente, ya el

mundo, naciendo y extinguiéndose a intervalos determinados, presentase siempre las mismas realidades pasadas y futuras como si fuesen nuevas[39]. De semejante burla son absolutamente incapaces éstos de liberar, aunque hubiese alcanzado la sabiduría, al alma inmortal, que se dirige sin cesar a una falsa felicidad y que regresa una y otra vez a la verdadera desgracia. ¿Cómo puede ser, pues, auténtica la felicidad en cuya eternidad nunca se confía, mientras el alma, o bien en su absoluta ignorancia de la verdad no conoce la desgracia futura, o bien en medio de la felicidad siente un temor que la hace infeliz? Pero si ésta no ha de volver a caer nunca más en las desgracias, saliendo de ellas para alcanzar la felicidad, entonces se produce un nuevo acontecimiento en el tiempo, que no tiene un final en el tiempo. ¿Por qué, pues, no es así también el universo? ¿Por qué no tampoco el ser humano creado en el universo? Así, esos supuestos ciclos falsos, concebidos por sabios falsos y falaces se evitarían en la sana doctrina por la senda del camino recto. Algunos[40] pretenden incluso que se interprete a favor de la existencia de estos ciclos que retornan al mismo punto y renuevan los mismos acontecimientos la siguiente cita tomada del libro de Salomón titulado *Eclesiastés*: *¿Qué es lo que ha existido? Lo mismo que existirá. ¿Y qué es lo que ha sucedido? Lo mismo que sucederá, y no hay nada nuevo bajo el sol. Quien hable para decir: mirad, esto es nuevo, ya existió en los siglos que nos precedieron*[41]. Esta afirmación se refiere o bien a aquello sobre lo que hablaba anteriormente, es decir, las generaciones que se suceden unas a otras, el curso del sol, la caída de los torrentes, o bien, sin duda, al género de todos los seres que nacen y mueren. En efecto, hubo seres humanos antes que nosotros, los hay con nosotros y los habrá después de nosotros. Y lo mismo sucede con todos los animales y plantas. Incluso los propios seres monstruosos, que nacen de forma extraordinaria, aunque sean diferentes entre sí y, según se cuenta, algunos han aparecido una sola vez, sin embargo, dentro de su carácter general de seres admirables y monstruosos, por supuesto han existido y existirán, y no es algo reciente ni nuevo que nazca un monstruo bajo el sol[42]. Aunque algunos llegaron a interpretar estas palabras como si aquel sabio hubiese querido dar a entender que en la predestinación de Dios ya había sido creado todo, y que, por ello, no había nada nuevo bajo el sol. Lejos esté de la recta fe la idea de que estas palabras de Salomón se refieren a los ciclos por los cuales, según su opinión, se repite la misma secuencia de los tiempos y de los acontecimientos temporales. Por ejemplo, así como en su siglo el filósofo Platón enseñó a sus discípulos en la ciudad de Atenas y en aquella escuela llamada Academia, del mismo modo en innumerables siglos en el pasado, separados por larguísimos intervalos de tiempo, pero sin embargo fijos, se hubieran repetido el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos, y éstos hubieran de repetirse después en innumerables siglos. Lejos, digo, de nosotros, esta creencia. Pues Cristo murió una sola vez por nuestros pecados, *pero resucitando de entre los muertos ya no muere, y la muerte ya no ejercerá su dominio sobre él*[43], y nosotros tras la resurrección siempre estaremos con el Señor[44], al que ahora decimos lo que el salmo sagrado aconseja: *Tú, Señor, nos guardarás y nos preservarás desde esta generación hasta la eternidad*[45]. Pero a estas

palabras creo que conviene bastante lo que sigue: *Los impíos vagarán en círculos*[46]; no porque su vida vaya a repetirse en los ciclos que éstos proponen, sino porque tal es el camino de su error, es decir, su falsa doctrina.

15

¿Qué tiene de asombroso que mientras vagan en estos ciclos no encuentren ni entrada ni salida? Porque ignoran en qué momento tuvo su origen el género humano y nuestra condición mortal y cuál será el final con el que concluya, pues no pueden escrutar la profundidad de Dios por la que, aun siendo él mismo eterno y sin principio, sin embargo ha dado origen a los tiempos desde un determinado comienzo, y ha creado en el tiempo al hombre, al que no había creado nunca antes, y no por un nuevo y repentino designio, sino por uno inmutable y eterno. ¿Quién es capaz de sondear y de escrutar esta profundidad insondable e inescrutable, según la cual Dios, con voluntad inmutable, creó en el tiempo al hombre temporal, antes del cual ningún ser humano existió jamás, y expandió el género humano a partir de un solo hombre? Pues tras haber anunciado el mismo salmo diciendo: *Tú, Señor, nos guardarás y nos preservarás desde esta generación hasta la eternidad*, y tras haber rechazado después a aquellos en cuya necia e impía doctrina no se reserva al alma ninguna liberación ni felicidad eterna, inmediatamente añade: *Los impíos vagarán en círculos*[47], como si se le dijera: ¿Qué es lo que tú crees, opinas y entiendes? ¿Habrá que pensar realmente que a Dios, a quien nada nuevo puede suceder y en quien no hay nada mutable, se le antojó crear al hombre de repente, al que nunca antes había creado en su infinita eternidad pasada? Al momento responde al propio Dios diciendo: *Según tu profundidad multiplicaste a los hijos de los hombres*[48]. Piensen lo que quieran los hombres, dice, y opinen y discutan lo que les plazca: *Según tu profundidad*, que ningún ser humano puede conocer, *multiplicaste a los hijos de los hombres.* Sin duda, es algo de enorme profundidad haber existido siempre y haber querido crear por primera vez en un punto determinado en el tiempo al hombre, al que nunca antes había creado, y no haber cambiado su designio y su voluntad.

16

Yo ciertamente del mismo modo que no me atrevo a decir que en algún momento el Señor Dios no fue señor[49], así tampoco debo poner en duda que el ser humano no había existido nunca antes ni que el primer hombre fue creado en un punto determinado en el tiempo. Pero cuando pienso sobre qué ha ejercido Dios siempre su señorío, si la criatura no ha existido siempre, no me atrevo a afirmar nada, ya que al examinarme a mí mismo,

vienen a mi memoria las escrituras: *¿Quién entre los seres humanos puede conocer el designio de Dios, o quién podría concebir qué quiere Dios? Pues los pensamientos de los mortales son medrosos e inciertas nuestras invenciones. En efecto, el cuerpo corruptible es un lastre para el alma y el habitáculo terreno abate el espíritu en sus múltiples cavilaciones*[50]. Así pues, entre esos muchos pensamientos que en esta morada terrena se agitan en mi mente (son muchos ciertamente porque no puedo descubrir el único que es verdadero entre ellos o fuera de ellos, y en el que quizá no pienso), podría decir que siempre hubo una criatura de la que fuese señor quien es siempre señor y nunca dejó de serlo, pero que ahora es una y en otro momento en el tiempo otra, para no decir que existe alguna coeterna con el creador, cosa que la fe y el recto raciocinio condenan. Es preciso evitar la idea absurda y ajena a la luz de la verdad de que la criatura mortal ha existido siempre a lo largo del trascurso de los tiempos, desapareciendo una especie y sucediéndole otra, mientras que la criatura inmortal no comenzó a existir sino hasta que se llegó a nuestra época, con la creación de los ángeles, si es que aquella luz creada en primer lugar alude a ellos o más bien al cielo, del que se ha dicho: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*[51]. Y, sin embargo, como no podrían haber existido antes de haber sido creados, no debe creerse que los seres inmortales, si se afirma que han existido siempre, son coeternos con Dios. Pero si dijera que los ángeles no han sido creados en el tiempo, sino que han existido incluso antes de todos los tiempos, para que Dios fuera su señor, quien nunca fue otra cosa sino señor, se me podría preguntar también: ¿si fueron creados antes de todos los tiempos, acaso es posible que existieran siempre quienes han sido creados? Aquí tal vez parezca que se debe responder: ¿por qué no, si no resulta inconveniente decir que lo que existe en todo tiempo existe siempre? Éstos existieron en todo tiempo, hasta el punto que fueron creados incluso antes de todos los tiempos, si es que los tiempos comenzaron con la creación del cielo y aquéllos ya existían antes que el cielo. Supongamos que el tiempo existió no a partir de la creación del cielo, sino ya antes, y no se calcula por cierto en horas, días, meses y años (pues está claro que estas medidas de los intervalos temporales, que habitualmente y con propiedad se llaman unidades de tiempo, comenzaron con el movimiento de los astros. De ahí también Dios, al instituirlos, dijo: *y sirvan de señales para las estaciones los días y los años*[52]), sino mediante algún movimiento mutable del que una parte trascurre antes que la otra porque no pueden darse al mismo tiempo. Si, en consecuencia, antes de la creación del cielo existió algo semejante en los movimientos de los ángeles[53] y, por ello, ya existió el tiempo, y los ángeles, desde que fueron creados, se movían en el tiempo, incluso en ese caso existieron en todo tiempo, puesto que los tiempos fueron creados con ellos. ¿Quién podría decir entonces que no existió siempre lo que existió en todo tiempo?

Pero si doy esta respuesta, se me replicará: ¿Cómo, pues, pueden no ser coeternos los ángeles con el Creador, si tanto aquél como éstos siempre existieron? ¿Cómo se puede decir también que han sido creados, si se entiende que han existido siempre[54]? ¿Cuál será la respuesta a esta pregunta? ¿Acaso se debe decir que éstos existieron

siempre, puesto que existieron en todo tiempo, quienes fueron creados con el tiempo, o con quienes fueron creados los tiempos, y, sin embargo, fueron creados? En efecto, tampoco vamos a negar que los propios tiempos fueron creados, aunque nadie cuestione que el tiempo ha existido en todo tiempo. Pues si el tiempo no ha existido en todo tiempo, en ese caso el tiempo existía cuando no existía tiempo alguno. ¿Quién habría tan estúpido como para afirmar tal cosa? Ciertamente podemos decir con propiedad: hubo un tiempo en que no existía Roma; hubo un tiempo en que no existía Jerusalén; hubo un tiempo en que no existía Abraham; hubo un tiempo en que no existía el ser humano, y otras afirmaciones similares. Finalmente, si el universo fue creado no al comienzo del tiempo, sino poco después, podemos decir: hubo un tiempo en que no existía el universo. Pero si decimos «hubo un tiempo en que no existía el tiempo», resulta tan ilógico como decir «hubo un ser humano cuando no existía ningún ser humano» o «este mundo existía cuando no existía este mundo». De hecho, si se habla de dos cosas distintas, de algún modo puede realizarse una afirmación semejante, por ejemplo: hubo una persona cuando no existía esta persona. Igualmente podemos decir con propiedad: hubo un tiempo cuando no existía este tiempo. Pero en cambio ¿quién puede haber tan necio como para decir «hubo un tiempo en que no existía ningún tiempo? Por consiguiente, así como afirmamos que el tiempo fue creado, aunque se diga que existió siempre porque el tiempo existió en todo tiempo, asimismo tampoco resulta lógico que, si los ángeles existieron siempre, éstos no fueran creados, para afirmar que existieron siempre porque existieron en todo tiempo, y existieron en todo tiempo porque en modo alguno pudieron existir sin éstos los propios tiempos. En efecto, cuando no hay ninguna criatura por cuyos movimientos mutables trascurran los tiempos, los tiempos no pueden existir en absoluto, y, por este motivo, aunque siempre existieron, han sido creados, y no por haber existido siempre son coeternos con el Creador. Pues aquél siempre existió en una eternidad inmutable; éstos, en cambio, han sido creados. Pero se dice que han existido siempre porque existieron en todo tiempo, y sin ellos los tiempos en modo alguno pudieron existir. El tiempo, por su parte, puesto que trascurre en la mutabilidad, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable. Y, por esto, aunque la inmortalidad de los ángeles no trascurre en el tiempo ni es pasada, como si ya no existiera, ni futura, como si aún no existiera, sin embargo, sus movimientos, en los que trascurren los tiempos, pasan del futuro al pasado, y, por ello, no pueden ser coeternos con el Creador, en cuyo movimiento no puede afirmarse que o bien ha existido lo que ya no existe, o bien va a existir lo que aún no existe.

Por lo cual, si Dios ha sido siempre señor, tuvo siempre una criatura sometida a su dominio, pero no engendrada de sí mismo, sino creada por él mismo de la nada, y no coeterna con él. Existía ciertamente antes que ella, aunque en ningún tiempo sin ella, precediéndola no por un espacio fugaz, sino por una perpetuidad permanente. Pero si respondo en esos términos a los que preguntan cómo fue siempre creador, siempre señor, si la criatura sometida a él no existió siempre, o cómo ha sido creada y no más bien coeterna con el creador, si ha existido siempre, temo que se me juzgue más fácilmente por afirmar lo que no sé que por enseñar lo que sé. Por ello, vuelvo a lo que nuestro

creador quiso que nosotros supiéramos. Pero aquello que o bien permitió conocer a otros más sabios en esta vida, o bien reservó para que lo conocieran en la otra los que habían alcanzado la perfección absoluta, confieso que va más allá de mis capacidades. Sin embargo, pensé que debía plantearlo sin dar una respuesta, a fin de que mis lectores vean de qué peligrosas cuestiones deben abstenerse, y para que no se crean capacitados para todas ellas, y entiendan más bien cuán necesario resulta someterse a los saludables preceptos del apóstol cuando dice: *y por la gracia de Dios que me fue dada os digo a todos los que están entre vosotros, que no sea más sabio de lo que conviene serlo, sino que lo sea con mesura, según la medida de la fe que Dios repartió a cada cual*[55]. En efecto, si se alimenta a un niño según su capacidad, se conseguirá que tome más según vaya creciendo, pero si se excede dicha capacidad morirá antes de crecer.

17

Confieso ignorar cuántos siglos trascurrieron antes de la creación del género humano. Sin embargo, no albergo ninguna duda de que no existe criatura alguna coeterna con el Creador. Ciertamente el apóstol menciona unos tiempos eternos, y no son éstos futuros, sino, lo que resulta más admirable, pasados. Dice así en efecto: *En la esperanza de la vida eterna que prometió Dios, que no miente, antes de los tiempos eternos, y en sus tiempos reveló su palabra*[56]. Ved que dijo que en el pasado hubo tiempos eternos, que, sin embargo, no fueron coeternos con Dios, puesto que aquél no sólo existía antes de los tiempos eternos, sino también prometió la vida eterna que reveló en sus tiempos, es decir, en el momento oportuno. ¿Qué otra cosa es esto, sino su Verbo? En efecto, éste es la vida eterna. ¿Y cómo hizo su promesa, ya que la había realizado sin duda a los seres humanos, que todavía no existían en los tiempos eternos, sino porque en su eternidad y en el propio Verbo, coeterno con él, estaba ya fijado por predestinación lo que había de suceder en su tiempo?

18

No pongo tampoco en duda que antes de que el primer hombre fuera creado no había existido jamás ningún ser humano, y que ni este mismo ni ningún otro ser de naturaleza similar ha estado retornando en no sé qué ciclos ni cuántas veces. Y de esta creencia no me disuaden los argumentos de los filósofos, entre los que se tiene por perspicacísimo aquel según el cual dicen que ninguna ciencia es capaz de comprender en absoluto lo infinito. Por dicho motivo, en cambio —dicen—, todas las razones que Dios tiene en sí de todas las cosas finitas que creó son finitas, pero no debe creerse que su bondad haya estado jamás ociosa, para no limitar en el tiempo su actividad, cuya

ausencia en el pasado había sido eterna, como si se hubiera arrepentido de esta primera ociosidad sin comienzo, y, por ello, hubiera emprendido su obra. Y por este motivo es necesario, dicen, que siempre se repitan las mismas realidades, y que trascurran para volver a repetirse siempre idénticas, ya si el universo permanece en su mutabilidad, el cual, aunque nunca hubiera dejado de existir y no hubiera tenido comienzo en el tiempo, sin embargo fue creado, ya si su nacimiento y su muerte se repiten eternamente, y están abocados a repetirse a perpetuidad en aquellos ciclos. Es evidente que si se afirma que la obra de Dios comenzó en primer lugar en algún momento en el tiempo, ha de creerse que condenó ese primer descanso sin comienzo como estéril y desidioso, sintiéndose por ello insatisfecho consigo mismo, y que por ese motivo lo modificó. Si por el contrario se le presenta creando siempre seres temporales, pero unos tras otros, y que así llegó en un momento dado a la creación del hombre, al que nunca antes había creado, parecería que actuó como actuó no en virtud de una ciencia, que, según piensan, es incapaz de comprender lo infinito, sino como de improviso, según le venía a la mente, por cierta inconsecuencia fortuita. Ahora bien, dicen, si se admiten aquellos ciclos, en virtud de los cuales se repiten las mismas realidades temporales, ya permaneciendo el universo, ya incluyendo él mismo también en los propios ciclos nacimientos y extinciones sucesivas, ni se le achaca a Dios un ocio improductivo, y especialmente de tan larga duración, sin comienzo, ni una temeraria improvisación de sus obras, porque si no se repiten las mismas realidades, al variar en infinita diversidad no pueden ser comprendidas por ciencia o presciencia suya alguna.

Estos argumentos, con los que los impíos tratan de apartar nuestra sencilla piedad del camino recto, para que vaguemos como ellos en círculo[57], si no es capaz de refutarlos la razón, deberían ser objeto de burla para la fe. A esto se añade que, con la ayuda de Dios, nuestro Señor, la razón manifiesta quiebra estos círculos giratorios que la opinión ideó. Efectivamente, el principal error de filósofos tales que prefieren caminar en un falso círculo antes que por el camino recto y verdadero, consiste en medir según parámetros de su mente humana, mutable y estrecha, la mente divina, absolutamente inmutable, que abarca todo lo infinito y calcula todo lo incalculable sin cambiar su pensamiento, y a ellos les sucede lo que dice el apóstol: *comparándose*, pues, *a sí mismos son incapaces de comprender*[58]. Pues ya que cualquier novedad que les viene a la mente realizar la llevan a cabo con nueva decisión (poseen, en efecto, mentes mutables), ciertamente al imaginarse no a Dios, al que no pueden imaginarse, sino a sí mismos en su lugar, no es a Dios, sino a sí mismos, a quien comparan no con él, sino con ellos mismos. Pero nuestra religión no nos permite creer que Dios se halla en un estado diferente cuando permanece inactivo que cuando actúa, ya que no debe decirse que se halla en un estado determinado, como si en su naturaleza sucediera algo que no existiera anteriormente. Lo cierto es que el ser que se encuentra en un estado determinado es un ser pasivo y todo lo pasivo es mutable. Po ello, no se imagine que en su descanso existe indolencia, desidia o pereza, como tampoco en su actividad trabajo, esfuerzo o diligencia. Sabe actuar en el reposo y reposar en la actividad. Puede aplicar a una nueva obra un plan no nuevo, sino sempiterno, y no comienza a hacer lo que no

había hecho arrepentido por haber permanecido antes inactivo. Pero también si antes estuvo inactivo y después actuó (cosa que no sé cómo podría comprenderla un ser humano), no pongo en duda en absoluto que, cuando se dice antes y después, se refiere a las realidades que no existían anteriormente y a las que han existido con posterioridad respectivamente. Pero en él no se produce el cambio o eliminación de una voluntad precedente por otra subsiguiente, sino que con una sola e idéntica voluntad sempiterna e inmutable hizo que los seres que creó no existieran antes durante el tiempo en que no existieron, y que existieran después, cuando comenzaron a existir, mostrando quizá con ello de forma admirable a aquellos que pueden ver tales cosas qué poco necesita a esos seres, sino que los creó con desinteresada bondad, cuando permaneció sin ellos durante una eternidad carente de comienzo sin sufrir menoscabo su felicidad.

19

Por otra parte, respecto a aquella otra afirmación según la cual ni la ciencia de Dios puede abarcar lo infinito, sólo les falta atreverse a decir, sumergiéndose en la vorágine de su profunda impiedad, que Dios no conoce todos los números. Que éstos son infinitos es absolutamente cierto, puesto que cualquiera que sea el número en el que se piense que se debe terminar, este mismo, no digo que pueda aumentar añadiendo sólo uno, sino que por muy grande que sea y por muy importante la cantidad que exprese no sólo puede duplicarse en virtud de la propia teoría y ciencia de los números, sino también multiplicarse. Cada número, sin embargo, está delimitado por sus propiedades de tal modo que ninguno de ellos puede ser idéntico a ningún otro. Por consiguiente, son dispares y diferentes entre sí, y cada uno individualmente es finito, pero en su conjunto infinitos. ¿Desconoce Dios todos los números a causa de su infinitud y su conocimiento alcanza una cantidad de números determinada, pero ignora los restantes? ¿Quién tan demente podría decir tal cosa? Y no se atreverán éstos a despreciar los números y decir que no tienen relación con la ciencia de Dios, pues Platón, gran autoridad entre ellos, presenta a Dios creando el universo mediante números[59]. Y entre nosotros se leen estas palabras dirigidas a Dios: *Todo lo has dispuesto con su medida, número y peso*[60]. Sobre ello dice también el profeta: *Aquel que prolonga el siglo en número*[61], y el Salvador en el evangelio dice: *Todos vuestros cabellos están contados*[62]. Lejos esté, pues, que pongamos en duda que conoce todo número aquel *cuya inteligencia*, como se canta en el salmo, *no puede calcularse numéricamente*[63]. Por consiguiente, la infinitud del número, aunque no exista ningún número para el número infinito, no es, sin embargo, incomprensible para aquel cuya inteligencia no puede calcularse numéricamente. Por lo cual, si todo lo que abarca la ciencia está delimitado por la comprensión del sabio, ciertamente también toda la infinitud está delimitada de algún modo inefable por Dios, ya que no es incomprensible para su ciencia. Por ello, si la infinitud de los números no

puede ser infinita para la ciencia de Dios, que es capaz de abarcarla, ¿quiénes somos nosotros, simples seres humanos, que nos arrogamos el poner límites a su ciencia diciendo que, a no ser que se repitan las mismas realidades temporales en los mismos ciclos de tiempo, Dios no puede ni prever todo lo que va a hacer para hacerlo ni saberlo una vez que lo ha hecho? Su sabiduría simplemente múltiple y uniformemente multiforme abarca todo lo inabarcable con tan incomprensible comprensión que si siempre quisiera crear obras nuevas y diferentes que sucedieran a las que les preceden, no podría disponerlas con desorden e improvisación, ni las prevería en el tiempo inmediatamente anterior, sino que las contendría su eterna presciencia.

20

Si esto es así, y los denominados siglos de los siglos[64] están unidos entre sí en una sucesión continua, trascurriendo sin embargo unos y otros en ordenada diversidad, permaneciendo en su feliz inmortalidad sin fin al menos aquellos que son liberados de su desgracia, o si se habla de los siglos de los siglos para hacer alusión a los siglos que permanecen en la sabiduría de Dios con inquebrantable estabilidad como causa eficiente de estos siglos que trascurren con el tiempo, no me atrevo a determinarlo[65]. Pues tal vez el siglo podría designar lo que son los siglos, de modo que el siglo del siglo no signifique ninguna otra cosa sino los siglos de los siglos, así como el cielo del cielo[66] no significa sino los cielos de los cielos. En efecto, Dios llamó cielo al firmamento sobre el cual se hallan las aguas[67], y sin embargo el salmo dice: *Y que las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor*[68]. Por consiguiente, es una cuestión de enorme profundidad discernir cuál de estas dos es la explicación de los siglos de los siglos, o si puede darse alguna otra interpretación aparte de ellas. Y lo que estamos tratando ahora no nos impide posponer su discusión, ya seamos capaces de llegar a alguna conclusión sobre el asunto, ya precisamente un tratamiento más riguroso nos haga más prudentes, para que en cuestiones tan oscuras no osemos realizar afirmaciones a la ligera. Pues en este momento discutimos contra la teoría que defiende la existencia de aquellos ciclos por los que consideran que necesariamente se repiten siempre las mismas realidades en determinados intervalos de tiempo. Pero, sea cual sea la interpretación correcta de los siglos de los siglos, no tiene ninguna relación con estos ciclos, puesto que, ya los siglos de los siglos no sean los mismos repetidos, sino que trascurran uno tras otro en ordenadísima concatenación, perdurando la felicidad segurísima de los que fueron liberados sin posibilidad de retorno a su desgracia, ya sean eternos, a modo de gobernantes de sus súbditos temporales, no tienen cabida aquellos ciclos que hacen retornar las mismas realidades, pues son claramente refutados por la vida eterna de los santos.

¿Qué oídos piadosos, en efecto, podrían soportar que, después de una vida plagada de tantas y tan grandes calamidades (si es que puede llamarse vida a la que es más bien muerte, onerosa hasta el extremo de que por amor a esta muerte se teme a la muerte que nos libera de ella[69]), después de tan grandes males, tan abundantes y tan horrendos, por fin algún día, una vez expiados éstos por la verdadera religión y sabiduría, se alcance la visión de Dios y así se consiga la felicidad con la contemplación de la luz incorpórea por la participación en su inmortalidad inmutable, por la que ardemos en deseos de conseguirla, para que un día inevitablemente deba ser abandonada? ¿Y que quienes la abandonan, expulsados de aquella eternidad, verdad y felicidad se ven envueltos en la mortalidad tartárea, la torpe necedad y las desgracias execrables, donde se pierde a Dios, donde la verdad es odiada, donde se busca la felicidad en inmundas vanidades? ¿Y que esto ha sucedido y seguirá sucediendo una y otra vez, sin ningún fin, a intervalos y medidas fijas de los siglos anteriores y venideros? ¿Y todo ello para que Dios pueda conocer sus obras en estos ciclos determinados que vienen y van eternamente a través de nuestra falsa felicidad y nuestras verdaderas desgracias, en alternancia sin duda, pero sempiternas en su retorno sin fin, porque ni puede cesar de crear ni indagar mediante su sabiduría lo infinito? ¿Quién podría escuchar tales afirmaciones? ¿Quién podría creerlas? ¿Quién soportarlas? Si estas fueran ciertas, no sólo sería más prudente callarlas, sino también (para decir lo que quiero expresar según mi capacidad) más sabio ignorarlas. Pues si en la otra vida no lo hemos de guardar en la memoria y seremos felices por ello, ¿por qué agravar aquí más nuestra desgracia con el conocimiento de las mismas? Pero si allí las habremos de conocer necesariamente, ignorémoslas aquí al menos, a fin de que aquí resulte más feliz la espera del bien supremo que allí su consecución. Aquí se espera conseguir alguna vez la vida eterna, allí en cambio se sabe que es feliz, pero no eterna, porque ha de perderse algún día.

Por otra parte, si afirman que nadie puede alcanzar aquella felicidad si no ha conocido a través de la ciencia de esta vida esos ciclos en los que alternan la felicidad y la desgracia sucesivamente, ¿cómo pueden admitir, en efecto, que cuanto más haya amado alguien a Dios tanto más fácilmente alcanzará la felicidad, quienes imparten tales enseñanzas que entorpecen el propio amor? ¿Pues quién no amaría con bastante indolencia y tibieza a aquel al que cree que inevitablemente abandonará y ante cuya verdad y sabiduría mostrará oposición, y esto cuando hubiera alcanzado el pleno conocimiento del mismo, según su capacidad, mediante la perfección que otorga la felicidad? Porque nadie es capaz de amar fielmente a un amigo del que sabe que se va a convertir en enemigo. Pero lejos esté de ser verdad esta doctrina, que nos amenaza con la verdadera desgracia que nunca ha de tener fin, pero que se habrá de interrumpir a menudo y hasta el infinito por intervalos de falsa felicidad. ¿Pues qué hay más falso y falaz que aquella felicidad donde nosotros o bien ignoremos en la inmensa luz de la verdad que vamos a ser desgraciados o bien lo temamos en lo alto de la cumbre de la felicidad? Efectivamente, si vamos a ignorar la calamidad venidera, nuestra desgracia es

más sabia en este mundo, donde sabemos que ha de llegar la felicidad, pero si allí no se nos oculta el desastre que nos amenaza, el alma pasará más felizmente los tiempos desdichados tras cuyo fin sea encumbrada a la felicidad que aquellos felices que tras su paso sea devuelta a la desgracia. Y de este modo la esperanza de nuestra infelicidad es feliz y la de nuestra felicidad infeliz. De ello se deduce que, ya que aquí soportamos los males presentes y allí tememos los que nos amenazan, es más cierto que podemos ser siempre desgraciados antes que felices alguna vez.

Pero puesto que esto es falso, tal como proclama la piedad y demuestra la verdad (pues se nos promete sinceramente aquella verdadera felicidad cuya segura tranquilidad habrá de perdurar para siempre y no habrá de ser quebrantada por infelicidad alguna), siguiendo el camino recto, que para nosotros es Cristo[70], teniéndolo como guía y salvador, apartemos el camino de nuestra fe y nuestra inteligencia del vano e inconveniente ciclo de los impíos. Pues si respecto a tales ciclos e idas y venidas sucesivas de las almas sin fin el platónico Porfirio no quiso seguir la opinión de su escuela, bien movido por la vacuidad de la propia teoría, bien reverenciando ya los tiempos cristianos, y, como recordé en el libro décimo[71], prefirió afirmar que el alma fue entregada al mundo para que conociera los males, a fin de que, liberada y purificada de ellos, cuando regresara junto al padre, no padeciera jamás nada semejante, ¡cuánto más debemos nosotros abominar y evitar semejante falsedad enemiga de la fe cristiana! Por otra parte, rechazados y refutados estos ciclos, ninguna necesidad nos obliga a pensar que el género humano no tiene origen en el tiempo a partir del cual comenzó su existencia, ya que, a causa de no sé qué ciclos, no existe nada nuevo en la realidad que no haya existido antes en intervalos fijos de tiempo y que no vaya a existir después. Pues si el alma es liberada como nunca antes había sido liberada, para no tener que retornar a sus desgracias, en ella sucede algo que nunca antes había sucedido, y ello sin duda inmensamente grande, concretamente una eterna felicidad que nunca cesará. Si, por otra parte, en la naturaleza inmortal se produce tan gran novedad sin que se haya repetido ni haya de repetirse en ningún movimiento cíclico, ¿por qué se cuestiona la posibilidad de que se produzca en los seres mortales? Si afirman que en el alma no se produce una nueva felicidad porque regresa a aquella en la que siempre se había hallado[72], la liberación misma es nueva sin embargo, cuando es liberada de una desgracia en la que nunca se había encontrado y en ella se produjo la propia novedad de una desgracia que nunca existió. Pero si esta novedad no entra dentro del orden de las realidades gobernadas por la divina providencia, sino que más bien sucede por casualidad, ¿dónde están aquellos ciclos determinados y delimitados en los cuales no sucede nada nuevo, sino que se repite lo mismo que había existido? En efecto, si esta novedad tampoco queda excluida del orden de la providencia ya el alma haya sido entregada, ya haya caído en ella, puede suceder algo nuevo que ni ha sucedido antes ni es ajeno, sin embargo, al orden de las cosas. Y si el alma pudo por su imprudencia forjarse una nueva desgracia que no haya sido imprevista para la divina providencia, para incluirla también en el orden de las cosas y liberarla de ella no sin previsión, ¿por qué temeridad de la vanidad humana osaríamos negar que la divinidad puede hacer cosas nuevas no para sí, sino para el

mundo, que ni había hecho antes ni nunca dejó en la imprevisión? Y si afirman que las almas liberadas no retornarán a su desgracia, pero que cuando esto sucede no sucede nada nuevo en la realidad puesto que siempre han sido liberadas, lo son y lo serán unas y otras, si es así, en ese caso admiten sin duda que se crean nuevas almas para las que sea nueva la desgracia y nueva la liberación. Pues si sostienen que son antiguas y sempiternas desde tiempos pasados éstas, de las que cada día surgen nuevos seres humanos de cuyos cuerpos, si hubieran vivido sabiamente, serían liberadas de tal modo que nunca retornarían a sus desgracias, deben afirmar en consecuencia que son infinitas. En efecto, por muy grande que fuera el número finito de las almas, no podría bastarles a los siglos infinitos del pasado para que de él fueran creados seres humanos sin cesar cuyas almas hubieran de ser liberadas incesantemente de esta mortalidad, y nunca hubieran de regresar de nuevo a la misma. Y no podrán explicar de ningún modo cómo puede ser infinito el número de almas en los seres que pretenden que son finitos a fin de que Dios pueda conocerlos.

Por lo cual, puesto que ya han sido desechados aquellos ciclos por los que se pensaba que el alma necesariamente había de retornar a las mismas desgracias, ¿existe algo más conforme a la piedad que creer que a Dios no le resulta imposible crear las cosas nuevas que nunca había creado y no poseer una voluntad mutable en virtud de su inefable presciencia? En definitiva, vean aquellos mismos que discuten tan sutilmente sobre los límites que han de ponerse a la infinitud de las cosas si el número de las almas liberadas y no destinadas a retornar a sus desgracias puede aumentar siempre. Nosotros, por nuestra parte, pondremos fin a nuestro razonamiento mediante una disyuntiva. Pues, si puede ¿cuál es el motivo para negar que pudo ser creado lo que nunca antes había sido creado, si el número de almas liberadas que nunca antes había existido no sólo fue creado una vez, sino que nunca deja de crearse? Pero si conviene que exista un número fijo de almas liberadas que no regresen jamás a su desgracia y que dicho número no siga aumentando, incluso este mismo sin duda, cualquiera que sea, no existió nunca antes; éste ciertamente no podría crecer y llegar al límite de su cantidad sin un comienzo, comienzo que de igual modo tampoco existió nunca antes. Por consiguiente, para que éste existiera fue creado el hombre, antes del cual no había existido ningún otro.

22

Por ello, tras haber explicado lo mejor que pudimos esta dificilísima cuestión relativa a la eternidad de Dios, que crea nuevos seres sin que nada nuevo se produzca en su voluntad, no resultará difícil ver que fue mucho mejor hacer lo que hizo, multiplicar el género humano a partir de un solo hombre al que creó en primer lugar, que si lo hubiera iniciado a partir de muchos. Pues en lo que respecta a los animales, entre los cuales había creado a unos solitarios y en cierto modo huidizos, es decir, que prefieren la soledad, como las águilas, los milanos, los leones, los lobos, y cualesquiera de idénticas

características, y a otros gregarios, que prefieren vivir agrupados y en rebaños, como las palomas, los estorninos, los ciervos, los gamos[73] y los restantes de ese tipo, no propagó sin embargo uno y otro género a partir de un solo espécimen, sino que ordenó que surgieran muchos al mismo tiempo. Pero al ser humano, cuya naturaleza había conformado en cierto sentido intermedia entre la de los ángeles y la de las bestias, de manera que, si permaneciendo sometido a su creador como a su verdadero señor guardase sus preceptos con piadosa obediencia, alcanzaría la comunidad angélica, consiguiendo sin intervención de la muerte una feliz inmortalidad sin fin[74], y, por el contrario, si ofendiera a su señor y Dios haciendo un uso soberbio y desobediente de su libre voluntad, condenado a morir, llevaría una vida semejante a la de las bestias, esclavo de sus pasiones, destinado al suplicio eterno tras la muerte, lo creó único y singular, no para abandonarlo a su soledad, privado de la sociedad humana, sino para hacer valer en él en mayor medida la unidad de la propia sociedad y el vínculo de la concordia, si los seres humanos no sólo estuvieran ligados entre sí por la semejanza de sus naturalezas, sino también por el vínculo del parentesco. Pues ni siquiera quiso crear a la propia mujer, destinada a copular con el varón, del mismo modo que a este mismo, sino a partir de éste mismo, para que todo el género humano se propagase a partir de un solo hombre.

23

Y Dios no ignoraba que el hombre pecaría y que ya sometido a la muerte engendraría seres destinados a morir[75] y que dicha descendencia mortal alcanzaría tal extremo en la barbarie de su pecado que las bestias, según su especie, cuyo multitudinario origen surgió de las aguas y las tierras, aun careciendo de voluntad racional, vivirían entre sí de forma más segura y pacífica que los seres humanos, cuyo linaje fue propagado a partir de uno sólo para hacer valer su concordia. Pues jamás los leones ni los dragones entablaron guerras entre sí como los seres humanos. Pero también preveía que el pueblo de los piadosos había de ser llamado a la adopción por su gracia y, santificado por la remisión de los pecados, debía asociarse en la paz eterna al Espíritu Santo y a los ángeles santos tras la destrucción de la muerte[76], su último enemigo. A este pueblo le iba a ser provechosa la consideración de que Dios hubiera instituido el género humano a partir de un solo hombre, a fin de hacer valer ante los seres humanos cuán grata le resulta la unidad incluso en la pluralidad.

24

Así pues, Dios creó al hombre a su imagen[77]. Le dotó de un alma tal que por su

racionalidad e inteligencia le hiciera superior al resto de los animales terrestres, acuáticos y aéreos, que no estaban dotados de una mente semejante. Y tras modelar al varón del polvo terrestre[78] e introducirle con su soplo un alma como la que he comentado que ya había creado antes, o, mejor dicho, tras haberla creado al insuflarla y con la intención de que ese soplo que creó al soplar (pues qué otra cosa es soplar sino emitir un soplo) fuese el alma humana, creó también una esposa para él arrancándole un hueso de su costado, como Dios que era, para que colaborase en la generación. Y esto, en efecto, no debe entenderse en sentido físico, como solemos ver a los artesanos cuando fabrican con sus miembros corporales a partir de cualquier materia terrena aquello de lo que son capaces según su habilidad en la técnica. La mano de Dios es la potencia de Dios, que incluso crea objetos visibles de forma invisible. Pero creen que esto es más una fábula que una realidad aquellos que miden según estas obras habituales y cotidianas la virtud y la sabiduría de Dios, por la que sabe y puede crear sin duda la propia semilla incluso sin semillas. Y respecto a los seres que fueron creados en primer lugar, puesto que no los conocen, sus interpretaciones resultan inadecuadas, como si no parecieran más increíbles aquellos hechos que conocen sobre las concepciones y los nacimientos humanos si las expusiesen a personas ignorantes, aunque la mayoría incluso atribuye estos mismos más a causas físicas naturales que a obras de la mente divina.

25

Pero en estos libros no entramos en controversia alguna con aquellos que no creen que la mente divina haya creado o se haya ocupado de estas cosas. Y aquellos que creen, siguiendo a su maestro Platón, que todos los seres mortales, entre los cuales el hombre ocuparía un lugar preeminente y estaría emparentado con los mismos dioses, fueron creados no por el Dios supremo creador del mundo, sino por otros menores[79] que aquel mismo ciertamente había creado, con su permiso o mandato, si estuviesen libres de la superstición que les lleva a plantearse cómo justificar los ritos y sacrificios que ofrecen a sus supuestos creadores, se liberarían también fácilmente de esta opinión errónea. Efectivamente, no es lícito creer o nombrar a ningún creador de ninguna naturaleza, por mínima y mortal que sea, excepto a Dios, incluso antes de que pueda comprenderse. Los ángeles, por su parte, a los que aquéllos prefieren llamar dioses, aunque presten su colaboración, ya se les haya ordenado o permitido, en el nacimiento de los seres en el mundo, no los llamamos creadores de los seres animados en la misma medida que tampoco a los agricultores se les llama creadores de los frutos o de los árboles.

26

Existe, en efecto, una forma que se aplica externamente a cualquier materia física, así como trabajan los alfareros, los artesanos o esta clase de operarios que también pintan y modelan formas semejantes a los cuerpos de los animales. Pero hay otra que alberga de forma intrínseca las causas eficientes a partir del secreto y oculto arbitrio de la naturaleza viva e inteligente, que, mientras ella misma no es creada, no sólo crea las formas naturales de los cuerpos sino también las propias almas de los seres vivos. La forma mencionada en primer lugar ha de atribuirse a diversos artífices; la segunda, en cambio, a un único artífice, al Dios creador y fundador que hizo el propio universo y a los ángeles sin ningún universo ni ángel previos[80]. Pues de aquella fuerza divina y, por así llamarla, efectiva, que no puede ser creada, pero sí crear, de la que recibieron su forma la redondez del cielo y la redondez del sol cuando se creó el universo, de esa misma forma divina y efectiva, que no puede ser creada, pero sí crear, reciben su forma la redondez del ojo, la redondez de la manzana y las restantes figuras naturales que vemos que se aplican no de forma extrínseca en todo lo que nace, sino por el íntimo poder del Creador, que dijo: *Yo lleno el cielo y la tierra*[81], y cuya sabiduría es tal *que alcanza desde un extremo a otro con fuerza y lo gobierna todo con suavidad*[82]. Por lo cual, no sé qué clase de servicio pudieron prestar al Creador los ángeles, creados en primer lugar, mientras éste creaba lo demás. Tampoco me atrevo a atribuirles aquello de lo que tal vez no son capaces, ni debo negarles aquello de lo que sí lo son. Sin embargo, la creación y formación de todas las naturalezas que da lugar a que dichas naturalezas existan plenamente, se la atribuyo a aquel Dios, con la colaboración también de los ángeles, con quien ellos mismos reconocen agradecidos que están en deuda por lo que son. Por consiguiente, no sólo no llamamos a los agricultores creadores de ninguno de sus frutos, puesto que leemos: *No son nada ni el que planta ni el que riega, sino Dios, que propicia el crecimiento*[83], sino ni siquiera a la misma tierra, aunque parezca la madre fecunda de todas las cosas, que las hace surgir brotando de sus semillas y las mantiene fijas a sus raíces, puesto que leemos asimismo: *Dios le da el cuerpo del modo que quiso, y a cada una de las semillas su propio cuerpo*[84]. Así, tampoco debemos llamar a la mujer creadora de su progenie, sino más bien a aquel que le dijo a uno de sus siervos: *Te conocí desde antes de que te formara en el útero*[85]. Y aunque el alma de la mujer encinta, afectada por distintos estados de ánimo, pueda, por decirlo de algún modo, revestir al feto de ciertas cualidades, así Jacob consiguió con las varas rayadas que fueran engendrados corderos de diversos colores[86]; sin embargo, de aquella naturaleza que es engendrada no es ella creadora en la misma medida en que tampoco lo es de sí misma. Por ello, cualesquiera que sean las causas físicas o seminales que actúen en la generación de los seres, ya mediante la participación de los ángeles o de los seres humanos o de cualquier animal, ya mediante la unión del macho y la hembra, cualesquiera que sean también los deseos y movimientos del alma materna capaces de imprimir algunos rasgos y colores a sus tiernos y delicados retoños, las naturalezas mismas, que reciben una u otra clase de influencia en su género, no las crea nadie en absoluto excepto el Dios supremo, cuya potencia oculta que lo penetra todo con su

presencia incontaminable hace que todo sea como es y en la medida que es, ya que si él no lo hiciera, no sería de tal o cual modo, sino que no podría existir en absoluto. Por lo cual, si respecto a la forma que los artesanos imponen externamente a los objetos físicos decimos que la ciudad de Roma y la de Alejandría no tuvieron como fundadores a los albañiles y arquitectos, sino a los reyes por cuya voluntad, decisión y mandato fueron construidas, la primera a Rómulo, la segunda a Alejandro, con cuánto mayor motivo no debemos llamar a nadie creador de las naturalezas sino a Dios, que ni hace nada a partir de ninguna naturaleza que el mismo no haya formado ni tiene otros obreros salvo aquellos a los que él mismo creó. Y si sustrajera de las cosas su potencia fabricadora[87], por llamarla de algún modo, dejarían de existir, así como no existieron antes de ser creadas. Pero digo antes no del tiempo, sino de la eternidad. En efecto, ¿qué otro es el creador del tiempo sino aquel que hizo aquello por cuyos movimientos trascurren los tiempos?

27

Platón ciertamente sostuvo la existencia de unos dioses menores y creados por el Dios supremo que fueron creadores de los restantes seres vivos, de forma que tomaban la parte inmortal del propio Dios, pero ellos mismos les añadían la mortal[88]. Por eso no quiso que ellos fueran los creadores de nuestras almas, sino de nuestros cuerpos. De ahí que, puesto que Porfirio afirma que para purificar las almas se debe huir de todo cuerpo[89] y, al mismo tiempo, junto con su maestro Platón y otros platónicos, opina que aquellos que vivieron en medio de excesos y deshonestamente regresaban a cuerpos mortales para expiar sus culpas —según Platón a cuerpos de bestias incluso, para Porfirio solamente a cuerpos humanos—[90], se concluye que estos dioses, según los llaman, a los que pretenden que rindamos culto como si de nuestros padres y creadores se tratase, no son otra cosa sino los artífices de nuestros grilletes[91] o prisiones, y no nuestros hacedores, sino nuestros carceleros que nos aprisionan en tristes presidios y nos cargan de pesadísimas cadenas[92]. Por consiguiente, o dejan los platónicos de amenazar a las almas con unos castigos procedentes de estos cuerpos o que no prediquen la necesidad de rendir culto a aquellos dioses de cuya actuación en nosotros nos exhortan a huir y escapar en cuanto nos sea posible, siendo, sin embargo, ambas cosas una absoluta falsedad. Pues ni las almas expían así sus culpas, retornando a esta vida de nuevo, ni existe ningún creador de todos los seres vivos, ni en el cielo ni en la tierra, excepto aquel que creó el cielo y la tierra. Y si no existe ninguna razón de vivir en este cuerpo sino la de cumplir un castigo, ¿cómo afirma asimismo Platón que el mundo no hubiera podido hacerse tan hermoso y bueno de otro modo si no se hubiera llenado de toda clase de seres animados, es decir, mortales e inmortales[93]? Por otra parte, si nuestra creación, aun de naturaleza mortal, es un don divino, ¿cómo puede ser un castigo regresar a estos

cuerpos, es decir, a estos regalos de Dios? Y si Dios, cosa que Platón recuerda reiteradamente, contenía en su inteligencia eterna las formas de todos los seres animados, así como las de todo el universo, ¿cómo podía no haber creado todas ellas? ¿Acaso no quería ser el artífice de algunas de ellas, a pesar de que su mente inefable e inefablemente digna de alabanza poseía la habilidad para realizarlas[94]?

28

Así pues, con razón la religión verdadera reconoce y proclama que el creador de todo el universo lo es también de todos los seres animados, es decir, de las almas y de los cuerpos. El más importante entre los terrenos, el hombre, fue creado por él a su imagen y semejanza, y, por aquella razón que ya he comentado, y tal vez por alguna otra de más peso que permanece oculta, único, pero no se le dejó solo. Efectivamente, no hay ninguna otra especie tan dada a la discordia por vicio, tan sociable por naturaleza. Y la naturaleza humana no podría alegar contra el vicio de la discordia, ya para evitar que se presente, ya para corregirlo una vez haya aparecido, ningún argumento más apropiado que el recuerdo de aquel padre al que Dios quiso crear único, a partir del cual se propagase la multitud[95] para que con este aviso se conservase la unidad en la concordia incluso en la muchedumbre. Y el hecho de que la mujer le haya sido formada de su costado simboliza claramente también en qué alta consideración debe tenerse la unión del esposo y la esposa. Estas obras de Dios son en todo caso extraordinarias[96] porque son las primeras. Y quienes no creen en ellas no deben creer en ningún hecho prodigioso, pues tampoco estas mismas deberían llamarse prodigios si se produjesen según el curso habitual de la naturaleza. ¿Qué puede suceder sin un propósito bajo tan alto gobierno de la divina providencia, aunque su causa permanezca oculta? Dice un salmo sagrado: *Venid y ved las obras del Señor, qué prodigios ha situado sobre la tierra*[97]. En otro lugar se expondrá, con la ayuda de Dios, por qué la mujer fue formada del costado del varón, y qué presagiaría este primer prodigio, por llamarlo de algún modo.

Ahora, puesto que debe concluirse el presente libro, consideremos que en este [primer] hombre, que fue creado en los tiempos primigenios, tuvieron su origen, todavía no de forma visible, pero ya en la presciencia de Dios, dos sociedades en el género humano a modo de dos ciudades. De él, en efecto, iba a surgir un grupo de seres humanos destinados a unirse a los ángeles malos en el suplicio, otro a los buenos en la recompensa, según un designio de Dios, aunque oculto, no obstante justo. Pues si está escrito: *Todos los caminos de Dios son la misericordia y la verdad*[98], ni puede ser injusta su gracia ni cruel su justicia.

[1] *Vid. supra* XI 9.

[2] La misma idea aparece expresada en AGUSTÍN, *Nat. Bon.* 5, en este caso mediante los ejemplos de diversos metales cuyo valor intrínseco no cambia ni siquiera en el caso de que estén corrompidos, de manera que el oro siempre es superior a la plata y la plata al plomo.

[3] Alude en este punto a los maniqueos.

[4] Exod. 3, 14, donde se relata el episodio en el que Dios se presenta a Moisés en forma de zarza ardiente y le revela el nombre de Yahvé. Dicho nombre, como señala JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1196, n. 2 (pág. 473), está relacionado con la raíz hebrea *hâwâh*, que significa «ser».

[5] El término esencia (*essentia*), definido por el propio Agustín en *Trin*. V 2, 3 como «aquello que es ser» (*ab eo quod est esse dicta est essentia*), era conocido ya de antiguo en la lengua latina, aunque su uso no se hace habitual hasta época tardía. Séneca (*Epist*. 58, 6) justifica su empleo atribuyendo su invención a Cicerón, aunque no aparece atestiguado en ninguna de las obras conservadas del Arpinate. Quintiliano, en cambio, lo atribuye al estoico Sergio Plauto, expresando asimismo cierto rechazo ante dicho neologismo (*vid. Inst.* II 14, 2; III 6, 23; VIII 30). Sobre su uso en estos autores, *vid*. A. MORENO HERNÁNDEZ, «las traducciones latinas de οὐσία en Cicerón y Séneca», en M. RADERS-R. MARTÍN GAITERO (eds.), *IV encuentros complutenses en torno a la traducción,* Madrid, 1994, págs. 407-418. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire…, s. v. essentia*, comentan la generalización de su uso en obras de carácter teológico. BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 494, n. compl. 17, indica que el término estaba completamente aceptado en época de Agustín y que no era necesario que justificase su empleo, aunque tenía conciencia de que se trataba de un neologismo (*vid.* AGUSTÍN, *Mor.* II 2, 2). Indica asimismo que el primer autor cristiano en utilizarlo fue Tertuliano, *Adv. Val*. 30, *Adv. Prax.* 12, 13, 25, *Adv. Marc*. IV 15, *Orat.* 4.

[6] *Cf*. AGUSTÍN, *Enchir.* 4.

[7] La imagen de la sucesión de los seres como parte del orden universal es habitual en Agustín (*vid. Vera relig*. 22, 43, *Lib. arb*. III 15, 42, *Confesiones* XI 28, 38, etc. Sobre su uso y función, *vid*. BOSTON-TOUBOULIC, «L'Esthétique…», págs. 17-20.

[8] Esta misma concepción de índole neoplatónica sobre el orden universal, que sigue un plan racional (*vid*. entre otros PLOTINO, *Enéadas* III 2, 11) y cuya belleza surge del conjunto de sus elementos particulares, a pesar de que de forma aislada pudieran parecer inútiles, desagradables o perniciosos, puede verse en otros textos agustinianos como *Ord.* I 1, 2; II 19, 51, *Gen. C. Manich*. I 15, 26, *Sobre la música* VI 11, 30, *Confesiones* VII 13, 19; XIII 28, 43, etc. Sobre sus implicaciones filosóficas, *vid*. además BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, págs. 496-498, n. compl. 18.

[9] La descripción de las diez plagas que, según el relato bíblico, asolaron Egipto en época de Moisés aparece en Exod. 7-11. En este caso concreto, Agustín se refiere a aquellas consistentes en el ataque de diversas alimañas, concretamente la segunda, de ranas, la tercera, de mosquitos, la cuarta, de tábanos y la octava, de langostas.

[10] *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. C. Manich*. I 26, 16.

[11] *Cf*. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XXI 4, donde pone el ejemplo concreto de la salamandra. *Vid*. además ARISTÓTELES, *Historia de los animales* V 19, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* X 67; XXIX 4, 76.

[12] *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* III 16, 25.

[13] Eccli. 10, 15.

[14] Psalm. 58, 10.

[15] Como indica V. CAPÁNAGA, en sus notas a la traducción de S. SANTAMA-RÍA-M. FUERTES, *La ciudad de Dios, I,* Madrid, 1988[4], pág. 839, n. 65, en este pasaje se alude a la doctrina de la *aversio* y *conversio*, según la cual el ser humano, situado en un plano intermedio entre lo superior, que es Dios, y lo inferior, que es el mundo material, peca cuando se aparta voluntariamente de lo superior que lo ennoblece para descender hacia lo inferior que lo degrada. Agustín insiste en múltiples ocasiones en que ambos movimientos son producto del ejercicio del libre albedrío. *Vid*. ente otros AGUSTÍN, *Lib. arb.* I 16, 35, II 19, 53.

[16] La idea de origen platónico del mal como privación del bien (*cf*. PLATÓN, *República* 379b-c, PLOTINO *Enéadas* I 8, D. O'BRIEN, «Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception on humane evil», en *Le neoplatonisme*, París, 1971, págs. 113-146), es una constante en Agustín (*vid*. entre otros *Confesiones* III 7, 12, *Enchir.* III 11).

[17] Agustín en *Gen. ad litt. imperf*. IV 12, define las tinieblas como ausencia de luz.

[18] Psalm. 18, 13.

[19] *Vid*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* XI 23, 30.

[20] *Vid. supra* XI 13.

[21] *Cf*. Rom. 5, 5.

[22] Psalm. 72, 28.

[23] *Cf*. AGUSTÍN, *Enchir.* XXIX 109.

[24] APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* IV 127.

[25] Dentro de las visiones cíclicas de la historia propias de los antiguos, Agustín en este caso alude concretamente a la doctrina estoica de la *ekpýrosis*, según la cual el universo es destruido periódicamente por una gran conflagración, tras la cual renace de nuevo. *Vid*. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 118, *Sobre la adivinación* I 110, SÉNECA, *Cuestiones naturales* III 27; 28, 7. *Vid*. además BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, págs. 182-183, n. 1, G. VERBEKE, «Augustin et l'estoicisme», *Recherches augustiniennes* 1 (1958), págs. 67-89, esp. pág. 84. La idea de las destrucciones sucesivas de la civilización mediantecataclismos causados por el agua o el fuego se halla también en PLATÓN, *Timeo* 22c, 23c. El origen de la doctrina de la *ekpýrosis*, que según parte de la crítica debe atribuirse a Heráclito, es aún objeto de discusión. Sobre dicho debate, *vid*. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga, 1964[3], págs. 78-80; vol. II, pág. 44, R. MONDOLFO, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, Madrid, 2001, págs. 242-278.

[26] Sobre las cronologías antiguas y los problemas que planteaban a los autores judeocristianos sus divergencias respecto a la tradición bíblica, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, págs. 502-504, n. comp. 22. Estas cronologías, como indica dicho autor, se remontan a las listas de reyes que ofrecen Manetón en su *Historia de Egipto*, en tres volúmenes, compuesta durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo, y Beroso en su *Historia de Babilonia*, datada en torno al 290 a. C. Ambas cronologías utilizan como fuente documentación oficial y son conocidas por tradición indirecta, especialmente a través de autores judeocristianos como Flavio Josefo (*vid. Contra Apión* I 14-16, I 19-21, etc.), Sexto Julio Africano, Eusebio de Cesarea, san Jerónimo y Jorge Sincelo, entre otros. Asimismo poseemos alusiones a la antigüedad del reino babilonio en CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 36, II 97, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 193, y sobre la cronología de Egipto en Platón, *Timeo* 23c. Lactancio, por su parte, (*Instituciones divinas* II 13, VII 14) insiste en la falsedad de dichos datos. *Vid*. además G. P. VERBRUGGHE, J. M. WICKERSHAM, *Berossos and Manetho Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Michigan, 2000, MANETÓN, *Historia de Egipto*, ed. J. JIMÉNEZ FERNÁNDEZ-A. JIMÉNEZ SERRANO, Madrid, 2008.

[27] Como indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 183, n. 4 y pág. 503, n. compl. 22, las cronologías que ofrecen las distintas versiones bíblicas presentan ciertas divergencias. Agustín sigue aquí a Eusebio de Cesarea, que se basa en la cronología de los Setenta, según la cual entre la creación de Adán y el Diluvio hay que contar 2242 años, mientras que según el *Pentateuco Samaritano* 1307 y según el texto masorético 1656.

[28] Sobre la carta, *vid*. *supra* VIII 5, n.

[29] Belo (Βῆλος) procede de una helenización del nombre del dios Baal. En ocasiones se utiliza como un epíteto divino, como en HERÓDOTO I 181, 2 (*Zeus Belus*) y en otras se atribuye a un rey ancestral de los asirios, padre de Nino. Sobre el mismo, *vid*. TÜMPEL, *RE* III. 1 cols. 259-264.

[30] *Vid. supra* IV 7.

[31] *Cf. La ciudad de Dios* XV 12, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 48, 155, LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 13.

[32] *Cf*. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión* I 4, 19-22 que indica que los griegos, frente a otros pueblos, carecían de unos anales oficiales cuya cronología pudiera remontarse a los orígenes y cotejarse con la de los escritos de los judíos.

[33] Sobre la teoría epicúrea de la existencia de universos paralelos que van creándose y destruyéndose, *vid. supra* XI 5, n.

[34] Sobre la teoría estoica de la creación y destrucción cíclica del universo, *vid. supra* XII 11. Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 186, n. 1, dicha teoría habría sido retomada por Orígenes (*Sobre los principios* II), lo que le valió las críticas de Jerónimo (*Epist*. 124, 5).

[35] *Vid. supra* XI 5.

[36] PLATÓN, *Timeo*, 28a-b.

[37] Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 187, n. 4, este problema ya lo habían planteado los apologistas del siglo II d. C., como Teófilo de Antioquía o Ireneo. Agustín vuelve a tratarlo en *La ciudad de Dios* XVIII 41.

[38] Sobre este problema, planteado en otras ocasiones por Agustín en abierta polémica contra los maniqueos, *vid. supra* XI 4, n.

[39] Sobre la polémica en torno a los ciclos temporales propugnados por buena parte de las escuelas filosóficas paganas y algunos autores cristianos como Orígenes, *vid. supra* XI 4.

[40] Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 192, n. 2, Agustín se refiere en concreto a Orígenes.

[41] Eccl. 1, 9-10.

[42] *Cf*. Gen. 1, 21, donde se narra la creación de los grandes monstruos del agua.

[43] Rom. 6, 9. Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*…, pág. 504, n. compl. 23, la doctrina según la cual la encarnación y muerte de Jesucristo se producía de forma cíclica no aparece en la traducción de Rufino del *Sobre los principios* de Orígenes, pero en el florilegio de Justiniano se afirma que este autor enseñaba dicha doctrina y se cita un texto que se sitúa en el libro IV donde se expresaba dicha idea. Asimismo BARDY, *Recherches*…, págs. 186-187, había señalado que el sentido del texto podría ser no que la encarnación fuera cíclica, sino que sus efectos perdurarían hasta el fin de los siglos. *Cf*. JERÓNIMO, *Epist*. 124 *ad Avit*.12

[44] I Thess. 4, 16.

[45] Psalm. 11, 8. Agustín cita este salmo a partir de la versión de los Setenta.

[46] Psalm. 11, 9.

[47] Psalm. 11, 8-9.

[48] Psalm. 11, 9.

[49] *Cf.* AGUSTÍN, *Trin*. V 16, 17.

[50] Sap. 9, 13-15. *Vid. infra* XIII 16, XIV 3.

[51] Gen. 1, 1.

[52] Gen. 1, 14.

[53] *Cf.* AGUSTÍN, *Gen ad litt*. VIII 20, 39.

[54] Sobre la creación de los ángeles, *vid. supra* XI 9.

[55] Rom. 12, 3.

[56] Tit. 1, 2-3.

[57] Psalm. 11, 9.

[58] II Cor. 10, 12.

[59] PLATÓN, *Timeo* 34-36. *Cf*. CICERÓN, *Timeo* 5, 7.

60 Sap. 11, 21.

61 Esai. 40, 26.

62 Mt. 10, 30.

63 Psalm. 147, 5.

64 Como señala BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 217, n. 6, la expresión siglos de los siglos en hebreo no es más que una forma de superlativo absoluto, sin connotación filosófica alguna, pero Agustín ignoraba dicha lengua, lo que le lleva a esta digresión sobre su supuesto sentido oculto. Sobre los problemas que plantean a Agustín los hebraísmos de las versiones bíblicas que manejaba, *vid*. MARROU, *Saint Augustine*…,, págs. 481-483.

65 *Cf*. JERÓNIMO, *In Gal.* 1, 5.

66 *Cf*. Psalm. 113, 16, AGUSTÍN, *Confesiones* XII 11, 2.

67 *Cf*. Gen. 1, 8.

68 Psalm. 148, 4.

69 TESTARD, *Saint Augustin*…, vol. II, pág. 58, señala que en este punto Agustín cita a CICERÓN, *Sobre la república* VI 14, pasaje perteneciente al *Sueño de Escipión*.

70 *Cf.* Ioh. 14, 6.

71 *Vid. supra* X 30.

72 Según BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 225, n. 3, se alude aquí a la teoría neoplatónica de que las almas, incluso las que han descendido a los cuerpos, quedan vinculadas al Alma del mundo y conservan al menos virtualmente su felicidad. *Vid*. PLOTINO, *Enéadas* I 2, IV 8.

73 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. III 11, 17.

74 Según BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 230, n. 2, en este punto Agustín sigue la doctrina de que la muerte es un castigo por el pecado, frente a los pelagianos que consideraban la mortalidad humana como parte de su naturaleza (*vid*. *Haer*. 88, *Gen. ad litt*., VI 22, 33).

75 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. IX 3, 5.

76 *Cf*. I Cor. 15, 26.

77 Gen. 1, 26.

78 Gen. 2, 7.

79 PLATÓN, *Timeo* 41a-43b.

80 Esta concepción de la existencia de dos clases de formas, de clara inspiración platónica, aparece expuesta además en AGUSTÍN, *Divers. quaest*. 46, 1-2. Sobre la misma, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*…, pág. 512, n. compl. 29, F.-J. THONNARD, «Caracteres platoniciens de l'ontologie augustinienne», en *Augustinus Magister*, I, París, 1954, págs. 317-326, O'DALY, *Augustine philosophy*…, págs. 189-199.

81 Ierem. 23, 24.

82 Sap. 8, 1.

83 I Cor. 3, 7.

84 I Cor. 15, 38.

85 Ierem. 1, 5.

86 Gen. 30, 37. Se refiere a la artimaña de Jacob para conseguir el mejor ganado en casa de Labán, al que había propuesto como pago quedarse con las reses manchadas o rayadas. Una vez hecho el reparto, Jacob realiza cortes en unas varas dejando la parte blanca al descubierto y las coloca en los abrevaderos, de manera que las reses que se apareaban a la vista de estas varas engendraban crías manchadas y rayadas. Jacob colocaba las varas sólo ante los animales más fuertes, que daban lugar a la mejor descendencia.

87 Según JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1199, n. 2 (pág. 507), el término *fabricatoria* es un

neologismo agustiniano.

[88] Como indica TESTARD, *Saint Augustin…*, vol. II, pág. 58, Agustín en este punto cita la traducción ciceroniana del *Timeo* de Platón (11, 41).

[89] A esta misma cita, atribuida a Porfirio, recurre el propio Agustín en diversas ocasiones. Sobre la misma, *vid. supra* X 29 n.

[90] Doctrina que Agustín pudo conocer a través del *Sobre el retorno del Alma*. *Vid. supra* X 30.

[91] El término latino utilizado, *ergastulum*, aparte del sentido clásico de prisión o calabozo, se aplicaba además en la literatura cristiana a las celdas donde habitaban monjes y anacoretas. Sobre su semántica, *vid.* J. M.ª TORRES PRIETO, «El término "ergastulum" en la primera literatura monástica (ss. IV-V)», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7 (1990), págs. 287-290.

[92] Sobre la visión platónica del cuerpo como prisión, *vid.* PLATÓN, *Crátilo* 400c, *Gorgias* 493a, *Fedón* 62b, entre otros. Sobre dicha doctrina y su presencia en otros textos cristianos, *vid.* COURCELLE, «Tradition platonicienne…».

[93] PLATÓN, *Timeo* 92b-c.

[94] PLATÓN, *Timeo* 30b. *Vid.* además *Leyes* IV 715c.

[95] Gen. 2, 22.

[96] Sigo la lectura *inusitata* de la 4ª edición de Teubner de DOMBART-KALB (Stuttgart, 1982) en lugar del *inusitate* del *Corpus Christianorum*.

[97] Psalm. 45, 9.

[98] Psalm. 25, 10.

LIBRO XIII

SUMARIO

1. Sobre la caída de los primeros seres humanos, que trajo consigo la mortalidad.
2. Sobre aquella muerte que puede suceder al alma, destinada a vivir siempre de un modo u otro, y aquella a la que[1] el cuerpo está sometido.
3. Si la muerte, que por causa del pecado de los primeros seres humanos se ha propagado a toda la humanidad, es castigo del pecado también en los santos.
4. Por qué no se les evita la muerte, es decir, el castigo del pecado, a aquellos que han sido absueltos del pecado por la gracia de la regeneración.
5. Como los inicuos hacen un mal uso de la ley, que es buena, los justos hacen buen uso de la muerte, que es mala.
6. Sobre el mal general de la muerte, por el que se disuelve la asociación de cuerpo y alma.
7. Sobre la muerte, que algunos todavía no regenerados aceptan por confesar a Cristo.
8. En los santos, la aceptación de la primera muerte por la verdad representa la abolición de la segunda muerte.
9. El momento de la muerte en el que se pierde la sensación de vivir debe decirse que se produce en los moribundos o en los que están muertos.
10. Si la vida de los mortales debe llamarse muerte antes que vida.
11. Si se puede estar vivo y muerto al mismo tiempo.
12. Con qué clase de muerte amenazó Dios a los primeros seres humanos si trasgredían su mandamiento.
13. Qué primer castigo sufrieron los primeros seres humanos por su prevaricación.
14. Con qué cualidades creó Dios al hombre y a qué clase de suerte sucumbió por el arbitrio de su voluntad.
15. Adán, al pecar, abandonó él a Dios antes de que Dios le abandonara, y la primera muerte del alma consistió en haberse apartado de Dios.
16. Sobre los filósofos que no creen que la separación del alma y el cuerpo sea un castigo, cuando Platón presenta al Dios supremo.
17. Contra aquellos que afirman que los cuerpos terrenos no pueden hacerse incorruptibles y eternos.
18. Sobre los cuerpos terrenos, que, según dicen los filósofos, no pueden estar entre los celestes porque lo terreno es devuelto a la tierra por su peso natural.
19. Contra los preceptos de quienes no creen que los primeros seres humanos hubiesen sido inmortales si no hubieran pecado, y pretenden que las almas existen eternamente sin sus cuerpos.
20. La carne de los santos, que ahora descansa en la esperanza, habrá de ser restaurada en una mejor condición que la de los primeros seres humanos antes del pecado.
21. Sobre el paraíso, que los primeros seres humanos habitaron, puede interpretarse correctamente cierto sentido espiritual, quedando a salvo la veracidad de la narración histórica sobre su emplazamiento físico.
22. Sobre los cuerpos de los santos después de la resurrección, que serán espirituales sin que la carne se convierta en espíritu.
23. Qué interpretación ha de darse sobre el cuerpo animal y el cuerpo espiritual, o quiénes mueren en Adán pero son revividos en Cristo.
24. ¿Cómo se debe interpretar aquel soplo de Dios por el que fue creado el primer hombre en alma viva, o aquel que Dios produjo al decir a sus discípulos: «recibid el Espíritu Santo»?

1

Una vez resueltas las complejísimas cuestiones acerca del origen de nuestro tiempo y del comienzo del género humano, el orden de la exposición nos exige ahora centrar nuestra discusión en la caída del primer hombre, mejor dicho, de los primeros seres humanos, y en el origen y propagación de la mortalidad humana. En efecto, Dios no creó a los hombres del mismo modo que a los ángeles, que, aunque hubiesen pecado, no podían morir en absoluto, sino de tal manera que a aquellos que cumplieron con su deber de obediencia les correspondiera una inmortalidad angélica y una eternidad feliz sin pasar por la muerte, pero a los desobedientes les golpeara la muerte como justísimo castigo, cosa que ya dijimos en el libro precedente[2].

2

Sin embargo, considero que debo disertar algo más atentamente acerca del propio carácter de la muerte. Pues aunque resulta correcto decir que el alma humana es inmortal, sin embargo, le corresponde a ella misma su propia clase de muerte. En efecto, se la llama inmortal porque en cierta medida no deja de vivir ni de sentir, mientras que al cuerpo se le llama mortal porque puede ser abandonado totalmente por la vida y no es capaz de vivir por sí mismo en absoluto. Por lo tanto, la muerte del alma se produce cuando Dios la abandona, así como la del cuerpo cuando el alma lo abandona. Consiguientemente, la muerte de ambos, es decir, del hombre en su totalidad, se produce cuando el alma, abandonada por Dios, abandona el cuerpo. Pues así ni ella misma vive al margen de Dios ni el cuerpo al margen de ella. Y a tal muerte de todo ser humano le sigue aquella que la autoridad de la palabra de Dios llama segunda muerte[3]. A ésta hace alusión el Salvador cuando dice: *Temed a aquel que tiene el poder de destruir el cuerpo y el alma en el infierno*[4]. Y como esto no sucede antes de que el alma se haya unido al cuerpo de tal modo que resulte imposible que los separe ninguna clase de ruptura, puede parecer chocante que llegue a afirmarse que el cuerpo es aniquilado por una muerte por la cual el alma no lo abandona, sino que sufre tormento dotado de vida y capaz de sentir. Pues en aquel castigo último y sempiterno del cual se tratará rigurosamente en su momento[5], resulta correcto hablar de muerte del alma, ya que no vive de Dios. Pero ¿cómo puede hablarse de muerte del cuerpo, si vive del alma? Efectivamente, de otro modo no puede sentir los tormentos que se le habrán de aplicar tras la resurrección. ¿Acaso porque cualquier clase de vida es un bien, pero el dolor un mal, hay que decir que el cuerpo cuya alma no es causa de vida, sino de dolor, no vive? Por ello, el alma vive de Dios cuando lleva una buena vida, pues no puede vivir bien si Dios no ejerce el bien en ella; el cuerpo, por su parte, vive del alma, cuando el alma habita en el cuerpo, ya viva o no ella misma de Dios. En efecto, la vida en los cuerpos de los impíos no es vida del alma, sino del cuerpo, y ésta pueden otorgársela incluso las almas muertas, es

decir, abandonadas por Dios, sin que cese la propia vida, que las hace inmortales, por insignificante que sea. Pero en la condenación definitiva, aunque el ser humano no deje de sentir, sin embargo, ya que la propia sensación no es agradable por el placer ni saludable por la tranquilidad, sino punitiva por el dolor, no sin motivo le es más propio el nombre de muerte que el de vida. Y se la llama segunda porque tiene lugar después de aquella primera en la que se produce la disgregación de las dos naturalezas unidas, ya de Dios y el alma, ya del alma y el cuerpo. Por lo tanto, sobre la primera muerte del cuerpo puede decirse que es buena para los buenos, mala para los malos, pero la segunda sin duda, como no es propia de nadie que sea bueno, así tampoco es buena para nadie[6].

3

Surge, por otra parte, una cuestión que no puede ser eludida: si realmente la muerte por la que se separan el alma y el cuerpo es buena para los buenos; porque si es así, ¿cómo podría sostenerse que ella misma también es castigo del pecado? En efecto, los primeros seres humanos, si no hubieran pecado, sin duda no la hubieran sufrido. ¿Cómo, pues, podría ser buena para los buenos si no pudiera sucederles sino a los malos? Por el contrario, si no pudiera sucederles sino a los malos, no debería ser buena para los buenos salvo si no existiera. ¿Por qué, pues, habrá de existir algún castigo para aquellos a quienes no hubiera nada que castigar[7]? Por lo cual es preciso reconocer que los primeros seres humanos fueron creados de tal modo que no experimentarían ninguna clase de muerte, a condición de que no pecasen, pero aquellos mismos primeros pecadores fueron castigados con la muerte de tal manera que todo lo que naciera de su estirpe estuviera también sujeto al mismo castigo. Pues de ellos no podría nacer nada que no fuera idéntico a lo que ellos habían sido. Lo cierto es que por la magnitud de su culpa la condena cambió su naturaleza a peor, de forma que lo que comenzó como un castigo en los primeros pecadores continuó como parte de la naturaleza de los que nacieron después. En efecto, el hombre no nació del hombre como lo hizo del polvo. Efectivamente, el polvo fue el material de la creación del hombre, pero el hombre es progenitor en la procreación del hombre. Por lo cual, la carne no es lo mismo que la tierra, aunque la carne haya sido creada de la tierra, pero la prole humana es lo que es su progenitor humano. Por ello, en el primer hombre estuvo todo el género humano que había de propagarse por medio de la mujer, cuando aquella pareja de cónyuges recibió la sentencia divina de su condenación, y aquello en lo que se convirtió el hombre, no al ser creado, sino al haber pecado y recibir su castigo, lo propagó, en lo que respecta al origen del pecado y de la muerte. Pues el pecado o el castigo no lo redujo a una necedad infantil y a esa debilidad del cuerpo y el espíritu que observamos en los niños pequeños (Dios quiso que sus comienzos fueran como los de los cachorros, a cuyos progenitores había arrojado a una vida y muerte propia de las bestias; pues así como está escrito: *El hombre, aun estando elevado en dignidad, no fue capaz de comprender; se unió a las*

bestias privadas de entendimiento y se hizo igual a ellas[8]; excepto que vemos a los niños incluso más torpes en el uso y movimiento de los miembros y en el sentido de lo que se ha de desear y evitar de lo que lo son los más tiernos cachorros de otros animales; como si la capacidad humana se elevara sobre los restantes seres animados con una superioridad tanto mayor cuanto más tiempo hubiera contenido su ímpetu permaneciendo replegada, como una flecha al tensarse el arco. No ha sido, pues, el primer hombre arrastrado ni empujado a esta inmadurez infantil[9] por una presunción de culpabilidad y por su justo castigo, sino que la naturaleza humana fue viciada y trasformada en ella hasta tal punto que sufre en sus miembros la desobediencia rebelde de la concupiscencia y está sometida a una muerte inevitable, y así engendra lo que nació del vicio y el castigo, es decir, seres sujetos al pecado y a la muerte. Si los niños son liberados de este vínculo del pecado por la gracia de Cristo Mediador, podrán sufrir únicamente esta muerte que separa el alma del cuerpo, pero, liberados de la sujeción del pecado, no pasan a la segunda, que es un castigo sin fin.

4

Pero si a alguien le preocupa por qué sufren la primera muerte, si esta misma es también castigo del pecado, aquellos cuya falta es eliminada por medio de la gracia, esta cuestión ya fue tratada y resuelta en otra obra nuestra titulada *Sobre el bautismo de los niños pequeños*[10]. En ella se dijo a este propósito que al alma le quedaba la prueba de la separación del cuerpo, aun habiendo sido ya eliminado el vínculo de su crimen, puesto que si la inmortalidad del cuerpo siguiese inmediatamente al sacramento de la regeneración se enervaría la propia fe, que es fe cuando se aguarda en la esperanza lo que todavía no se ve de hecho[11]. Por otra parte, mediante la fortaleza y combatividad de la fe, al menos en edades más avanzadas, incluso había de ser superado el miedo a la muerte, cosa que destaca especialmente en los santos mártires. Su combate ciertamente no obtendría ninguna victoria ni ninguna gloria (ya que este mismo combate no podría producirse en absoluto), si tras el baño de la regeneración los santos ya no pudieran sufrir la muerte corporal[12]. ¿Quién no correría con los niños pequeños que van a recibir el bautismo a la gracia de Cristo más bien para no ser separado del cuerpo? Y así la fe no sería puesta a prueba con el premio invisible, pero ya no sería fe, al buscar y recibir de inmediato la recompensa de su esfuerzo. Ahora bien, el castigo del pecado se ha trasformado en ejercicio de la justicia por la gracia más grande y más admirable del Salvador. Pues entonces se le dijo al hombre: «si pecas, morirás[13]». Pero ahora se le dice al mártir: «muere para no pecar». Entonces se dijo: «si trasgredís el mandamiento, moriréis», ahora se dice: «si rechazáis la muerte, trasgrediréis el mandamiento». Lo que entonces debía temerse para no incurrir en pecado ahora debía aceptarse para no pecar. Así, por la inefable misericordia de Dios el propio castigo de los vicios se convierte en

arma de la virtud e incluso el suplicio del pecador se transforma en mérito del justo. Pues entonces la muerte se adquirió pecando, pero ahora la justicia se cumple muriendo. Esto es cierto en lo que respecta a los santos mártires, a quienes el perseguidor propone como alternativa o abandonar la fe o sufrir la muerte. En efecto, los justos prefieren padecer creyendo lo que padecieron los primeros inicuos por su falta de fe. Pues si aquéllos no hubiesen pecado, no habrían muerto; en cambio éstos pecarán si no mueren. Aquéllos, en efecto, murieron porque pecaron; no pecan éstos, porque mueren. La culpa de aquéllos tuvo como consecuencia que incurrieran en castigo; del castigo de éstos resultó que no se incurriese en la culpa, y no porque la muerte, que antes fue un mal, se haya convertido en un bien, sino que más bien Dios ha otorgado tal gracia a la fe: que la muerte, de la que se tiene constancia que es contraria a la vida, se haya convertido en el instrumento por medio del cual se pasase a la vida.

5

El apóstol, queriendo mostrar cuán gran perjuicio es capaz de causar el pecado si no se goza de la ayuda de la gracia, no dudó en afirmar que la propia ley que prohíbe el pecado es la fuerza del pecado. Dice: *El aguijón de la muerte es el pecado, pero el poder del pecado, la ley*[14]. Absolutamente cierto. En efecto, la prohibición aumenta el deseo del acto ilícito, cuando no se ama la justicia hasta el punto de que la inclinación a ella venza el deseo de pecar. Y para que la verdadera justicia sea amada y cause deleite se cuenta tan sólo con la ayuda de la gracia divina. Pero para que la ley no se considere un mal, puesto que es llamada poder del pecado, este mismo, tratando una cuestión semejante, dice en otro lugar: *Así pues, ciertamente la ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno. ¿Lo que es bueno entonces, dice, se ha convertido en muerte para mí? En absoluto. Pero el pecado, para mostrarse como pecado, por el bien me causó la muerte, de modo que a través del mandamiento el pecador y el pecado sobrepasan toda medida*[15]. Dijo *sobrepasan toda medida* porque también se añade la prevaricación, cuando, aumentado el deseo de pecar, se menosprecia la propia ley incluso. ¿Por qué hemos considerado que debía recordarse este punto? Porque, evidentemente, así como la ley no es un mal porque acrecienta la concupiscencia de los pecadores, así tampoco la muerte es un bien porque aumenta la gloria de los que sufren, cuando aquélla es abandonada por la iniquidad y hace prevaricadores, o ésta es aceptada por la verdad y hace mártires. Y por este motivo la ley ciertamente es buena, porque es la prohibición del pecado, pero la muerte es mala, porque es el tributo por el pecado[16]. Pero del mismo modo que la injusticia hace mal uso no sólo de los males, sino también de los bienes, así la justicia hace buen uso no sólo de los males, sino también de los bienes. De ello resulta que también los malvados hagan un mal uso de la ley, aunque la ley sea un bien, y los buenos tengan una buena muerte aunque la muerte sea un mal.

6

Por lo cual, en lo que respecta a la muerte del cuerpo, es decir, la separación del alma del cuerpo, cuando la sufren aquellos a los que se llama moribundos[17], ésta no es buena para nadie. En efecto, la propia fuerza que disgrega ambos elementos que en el ser vivo habían estado unidos y entrelazados produce una sensación desagradable y contraria a la naturaleza que se prolonga hasta que es eliminado totalmente el sentido que era inherente a la propia unión de alma y carne. En algunas ocasiones un solo golpe en el cuerpo o una extirpación del alma elimina toda esta angustia, y no permite sentirla por la rapidez con la que sobreviene. Sin embargo, sea lo que sea en los moribundos aquello que les priva del sentido con dolorosa sensación, soportándolo piadosa y fielmente acrecienta el mérito de la paciencia, pero no elimina el nombre de castigo. Así, aunque la muerte sea sin lugar a dudas el castigo de quien nace de la descendencia que se perpetúa a partir del primer hombre, sin embargo, si se expía mediante la piedad y la justicia, se convierte en gloria del que renace, y aunque la muerte sea el precio del pecado, en ocasiones consigue que no se tenga que pagar nada por el pecado.

7

En efecto, a todo el que muera por reconocer a Cristo, aun sin haber recibido el baño de la regeneración[18], tanto le sirve dicha muerte para la remisión de sus pecados como si hubiera sido purificado en la sagrada fuente del bautismo. Pues quien dijo: *Quien no haya renacido del agua y el espíritu, no entrará en el reino de los cielos*[19], exceptuó a éstos en otro pasaje donde dijo en un sentido igualmente general: *A quien me haya reconocido ante los hombres, ⟨también⟩ lo reconoceré ⟨yo⟩ ante mi Padre que está en los cielos*[20]; y en otro lugar: *Quien haya perdido la vida por mí, la encontrará*[21]. Por ello también está escrito: *Preciosa es a los ojos del Señor la muerte de sus santos*[22]. Pues ¿hay algo más precioso que una muerte a través de la cual se logra la remisión de todos los pecados y el pleno enaltecimiento de los méritos? Efectivamente, no tienen tanto mérito quienes, no pudiendo diferir la muerte, fueron bautizados y partieron de esta vida una vez borrados todos sus pecados, como aquellos que no retrasaron su muerte, aun pudiendo hacerlo, porque prefirieron terminar su vida reconociendo a Cristo antes que llegar a su bautismo negándole. Ciertamente, si hubiesen actuado así, el hecho de haber negado a Cristo por temor a la muerte también se les perdonaría en aquel baño en el cual se llegó a perdonar incluso el terrible crimen de quienes mataron a Cristo. Pero sin la plenitud de gracia de aquel Espíritu que sopla donde quiere[23], ¿cómo podrían amar a Cristo hasta tal punto que serían incapaces de negarle en tan gran peligro de su vida y bajo tan gran esperanza de perdón? Por ello, la muerte preciosa de los santos, a quienes la muerte de Cristo sirvió de precedente y

modelo con una gracia tan poderosa que no dudaron en arrostrar la suya para unirse a él, demostró que lo que antes había sido establecido como castigo del pecado fue reconducido a unos usos tales que de ahí nació un fruto más abundante de justicia. Por consiguiente, la muerte no debe parecer un bien porque fue dirigida, no por su propia fuerza, sino por la ayuda de Dios, a tan gran utilidad que, si entonces fue presentada como instrumento de terror para que no se cometiera pecado, ahora se muestra como algo que ha de ser aceptado para evitar la comisión del pecado, borrar el ya cometido y conceder la palma de la justicia debida a tan gran victoria.

8

En efecto, si lo consideramos con más atención, incluso cuando alguien muere de manera fiel y digna de alabanza en defensa de la verdad, se precave de la muerte. Pues se acepta parte de aquélla para evitar que su alcance sea total y sobrevenga la segunda que nunca termina. Se acepta ciertamente la separación del alma y el cuerpo, por temor a que, al separarse Dios del alma, se separe también ella misma también del cuerpo, y así, completada la primera muerte del hombre en su totalidad, se evite la segunda sempiterna. En consecuencia, la muerte, como he dicho[24], cuando la sufren los moribundos y cuando les hace morir, no es buena para nadie, pero resulta loable soportarla para adquirir o conservar un bien. Pero cuando ya es el estado de aquellos a los que llamamos muertos, no resulta absurdo afirmar que es mala para los malos y buena para los buenos. En efecto, las almas de los piadosos separadas del cuerpo disfrutan del descanso, las de los impíos cumplen castigos, hasta que los cuerpos de éstas resuciten a la vida eterna y los de aquéllas en cambio a la muerte eterna, llamada segunda muerte.

9

Pero ese momento en el que las almas se han separado del cuerpo, tanto en los buenos como en los malos, ¿debe decirse que se produce más bien después de la muerte o durante la muerte? Pues si se produce después de la muerte, ya no puede calificarse como buena o mala la misma muerte que ha concluido y ha pasado, sino la vida presente del alma posterior a ella. Por otra parte, la muerte era mala cuando se estaba produciendo, es decir, cuando se sufre mientras se está muriendo, puesto que conllevaba una sensación dolorosa y molesta. De este mal los buenos hacen buen uso. Pero la muerte, cuando se ha consumado, ¿cómo puede ser buena o mala, si ya no existe? Finalmente, si prestamos una mayor atención, se hará evidente que la muerte tampoco es aquella sensación dolorosa y molesta en los moribundos de la que hablamos. En efecto, mientras sienten, están vivos y, si viven todavía, antes debe decirse que se hallan ante la

muerte que en la muerte, ya que, al llegar aquélla, elimina toda sensación física que causa dolor mientras se aproxima. Y, por este motivo, es difícil explicar cómo llamamos moribundos a los que todavía no han muerto pero siendo su muerte inminente se debaten en su última y mortífera agonía, aunque resulte correcto llamarles moribundos, ya que, en el momento en que sobreviene la muerte, que ya se cierne sobre ellos, no se les denomina moribundos, sino muertos. Por consiguiente, no hay ningún moribundo que no esté vivo, puesto que, cuando se halla tan al final de su vida como los que decimos que entregan su alma, sin duda quien aún la posee sigue todavía vivo. Por ello, una misma persona al mismo tiempo está muriendo y viviendo, pero acercándose a la muerte y alejándose de la vida; sin embargo, sigue estando en la vida, porque el alma todavía sigue presente en el cuerpo, y todavía no está en la muerte, porque aún no se ha separado del cuerpo. Pero si, una vez que se ha separado, tampoco entonces estará en la muerte, sino más bien después de la muerte, ¿quién podría decir cuándo está en la muerte? Pues nadie puede existir muriendo, si nadie puede estar muriendo y viviendo al mismo tiempo. Sin duda, mientras el alma permanece en el cuerpo, no podemos negar que está vivo. O si se debe llamar más bien moribundo a aquel en cuyo cuerpo ya se está produciendo la muerte, y no puede existir nadie que al mismo tiempo está viviendo y muriendo, no sé cuándo está viviendo.

10

En efecto, desde el momento en que se empieza a habitar en este cuerpo destinado a morir nunca se da en él proceso alguno que no conduzca a la muerte[25]. Pues su mutabilidad durante todo el tiempo de su vida (si es que debe llamarse vida) hace que se encamine hacia la muerte. Lo cierto es que no hay nadie que no esté más cerca de ella de lo que lo estuvo el año anterior, ni mañana más que hoy, ni hoy más que ayer, ni un poco después más que ahora, ni ahora más que un poco antes, porque, cualquier tiempo que se vive, se sustrae del tiempo de vida, y cada día disminuye más y más lo que queda, de manera que el tiempo de esta vida no sea ninguna otra cosa en absoluto que una carrera hacia la muerte en la que a nadie se le permite ni detenerse un poco ni avanzar algo más lentamente, sino que se apremia a todos con similar movimiento y no se les empuja con paso desigual. Ciertamente, tampoco aquel cuya vida fue más breve pasó el día más rápidamente que aquel que la tuvo más dilatada, sino que al serles arrebatados a ambos momentos iguales y de idéntica manera, uno tuvo más próximo y otro más lejano el lugar adonde ambos corrían con idéntica velocidad. Una cosa es haber recorrido más camino, otra haber caminado más lentamente. Por consiguiente, quien recorre espacios más dilatados de tiempo hasta la muerte no avanza más lentamente, sino que recorre un camino más largo. Además, si cada cual comienza a morir, es decir, a estar en la muerte, desde aquel momento en el cual comienza a realizarse en él la propia muerte, es decir, la supresión de la vida (ya que, cuando haya concluido con su supresión, ya será después

de la muerte, no en la muerte), sin lugar a dudas está en la muerte desde el momento mismo en que comienza a estar en el cuerpo. Pues ¿qué otra cosa sucede cada día, cada hora y cada instante, hasta que este proceso continuo de la muerte, una vez agotado, se cumpla y comience a ser ya tiempo después de la muerte sino que, mientras la vida se iba consumiendo, estaba en la muerte? Por lo tanto, el ser humano nunca está en la vida, desde el momento en que habita en este cuerpo muriente más que viviente, si no puede hallarse al mismo tiempo en la vida y en la muerte. ¿Acaso más bien está en la vida y en la muerte al mismo tiempo, en la vida ciertamente en la que vive hasta que le sea arrebatada totalmente, y en la muerte en la que ya muere cuando se le quita la vida? En efecto, si no está en la vida, ¿qué es lo que se le quita hasta que se consuma por completo? Pero si no está en la muerte, ¿qué es la propia supresión de la vida? Ciertamente, cuando la vida ha sido suprimida totalmente del cuerpo, ya se dice después de la muerte no por otro motivo sino porque la muerte existía mientras se le estaba quitando la vida. Pues si, suprimida ésta, el ser humano no está en la muerte, sino después de la muerte, ¿cuándo estará en la muerte sino cuando se produzca la supresión?

11

Y si resulta absurdo que digamos que el ser humano, antes que llegue a morir, está ya en la muerte (pues a qué muerte puede aproximarse mientras pasa el tiempo de su vida si ya está en ella), especialmente porque resulta muy extraño afirmar que al mismo tiempo está viviendo y muriendo, si no puede estar al mismo tiempo dormido y despierto, es preciso indagar cuándo estará muriendo. En efecto, antes de que llegue la muerte no está muriendo, sino viviendo, pero cuando llegue la muerte, estará muerto, no muriendo. Por ello, en el primer caso se encuentra antes de la muerte, en el segundo después de la muerte. ¿Y cuándo en la muerte? Pues entonces está muriendo, de suerte que, como se establecen tres etapas cuando se dice «antes de la muerte, en la muerte, después de la muerte», así corresponden otros tres estados para cada uno «viviendo, muriendo y muerto». Por consiguiente, resulta dificilísimo delimitar cuándo está muriendo, es decir, en la muerte, cuando ni está viviendo, situación que se produce antes de la muerte, ni está muerto, cosa que sucede después de la muerte, sino muriendo, es decir, en la muerte. Lo cierto es que mientras el alma está en el cuerpo, especialmente si también se mantiene la sensibilidad, sin lugar a dudas está vivo el ser humano, que consta de cuerpo y alma, y, por ello, ha de decirse que está antes de la muerte, y no en la muerte, pero cuando el alma se ha retirado y priva al cuerpo de toda sensación, ya se dice que se encuentra después de la muerte y muerto. Así pues, perece en el intervalo en el que se está muriendo o en la muerte, puesto que si vive hasta entonces, se halla antes de la muerte; si deja de vivir, se sitúa ya después de la muerte. Por consiguiente, no puede entenderse jamás que esté muriendo, es decir, en la muerte. Así también se busca el presente en el trascurrir del tiempo y no se encuentra, ya que no tiene ningún espacio

por el que pasar del futuro al pasado[26]. ¿Acaso no se ha de considerar entonces que por esta razón pueda afirmarse que no existe en absoluto la muerte del cuerpo? Pues si existe, ¿cuándo existe si no puede estar en nadie y nadie puede estar en ella? Puesto que si se está vivo, todavía no existe, ya que esto es antes de la muerte, no en la muerte, pero si ya se ha dejado de vivir, ya no existe, ya que esto es después de la muerte, no en la muerte. Y, por el contrario, si no hay muerte alguna ni antes ni después, ¿por qué se dice antes de la muerte o después de la muerte? Pues si no hay muerte, decir esto no tiene fundamento. ¡Y ojalá que viviendo rectamente en el paraíso hubiéramos conseguido que realmente no existiera la muerte! Pero ahora no sólo existe, sino que también resulta tan dolorosa que ni puede expresarse con palabras ni evitarse con ningún argumento.

Hablemos, pues, según la costumbre (pues no debemos hacerlo de otro modo) y digamos «antes de la muerte» para referirnos al estado anterior a que la muerte sobrevenga, como está escrito: *No alabes a ningún hombre antes de su muerte*[27]. Digamos asimismo cuando haya sucedido: después de la muerte de éste o aquél sucedió tal o cual cosa. Hablemos también del tiempo presente como podamos, como cuando decimos lo siguiente: aquél hizo testamento a punto de morir, y: al morir legó a éstos y a aquéllos tales y cuales bienes; aunque esto no habría podido hacerlo en absoluto de no estar vivo y más bien lo hizo antes de la muerte, no en la muerte. Hablemos también como habla la escritura divina, que no duda en decir que los muertos no están después de la muerte, sino en la muerte. De ahí las siguientes palabras. *Puesto que no hay en la muerte quien se acuerde de ti*[28]. En efecto, hasta que resuciten resulta correcto decir que están en la muerte, como se dice que alguien está en el sueño hasta que despierta; aunque llamemos durmientes a los que están entregados al sueño, sin embargo, no podemos llamar del mismo modo murientes a los que ya están muertos. Pues no están muriendo en ese momento quienes, en lo que respecta a la muerte del cuerpo, de la que ahora estamos discutiendo, ya están separados de sus cuerpos. Pero esto, como dije, no podía expresarse con palabras: cómo puede decirse que los moribundos están vivos o cómo puede afirmarse que los ya muertos incluso después de la muerte todavía están en la muerte. ¿Cómo, pues, pueden estar después de la muerte, si todavía están en la muerte? Visto que sobre todo no los llamamos murientes como llamamos durmientes a aquellos que están entregados al sueño, languidecientes a quienes están sumidos en la languidez, dolientes a quienes en el dolor, y vivientes a quienes están en la vida, pero en cambio, de los muertos, antes de que resuciten, se dice que están en la muerte, y sin embargo no se les puede llamar murientes. De ahí, en mi opinión, no deja de tener una lógica y coherencia, aunque no gracias a la acción humana, sino tal vez al juicio divino, que ni los gramáticos pudieran conjugar el verbo *moritur* (muere) en lengua latina según las reglas de conjugación del resto de los verbos de su misma clase. Efectivamene, de *oritur* (nace) se forma el pretérito perfecto *ortus est* (nació), y los verbos semejantes se conjugan a partir de los participios de perfecto. Pero de *moritur* (muere) si se pregunta por la forma de pretérito perfecto, se suele responder *mortuus est* (murió), con la letra u geminada. Y así se dice *mortuus* (muerto), como *fatuus* (insensato), *arduus* (arduo), *conspicuus* (visible), y otras formas similares que no son de pretérito perfecto, sino que,

al ser nombres, se declinan sin indicación del tiempo. Pero en este caso, para conjugar, por así decirlo, lo que no puede conjugarse, se utiliza una forma nominal como participio de perfecto[29]. Por consiguiente, ha resultado oportuno que el propio verbo no se pueda conjugar hablando como tampoco declinarse aquello que significa actuando. Sin embargo, con la ayuda de la gracia de nuestro redentor puede conseguirse que al menos podamos declinar la segunda muerte[30]. Pues aquélla es más dura y el peor de todos los males, que no se produce por la separación del cuerpo y el alma, sino más bien por la unión de ambos para el castigo eterno. Allí, por el contrario, los seres humanos no estarán antes de la muerte ni después de la muerte, sino siempre en la muerte; y, por ello, nunca viviendo, nunca muertos, sino muriendo sin fin. Nunca, pues, habrá nada peor para el ser humano en la muerte que cuando se produzca la propia muerte que no muere.

12

Cuando se pregunta, pues, con qué clase de muerte amenazó Dios a los primeros seres humanos si trasgredían el mandamiento recibido de él y no guardaban obediencia, si con la muerte del alma, la del cuerpo, la del hombre en su totalidad o aquella que se llama segunda, debe responderse: con todas. Pues la primera consta de dos, la total [la segunda] de todas. En efecto, del mismo modo que el conjunto de la tierra consta de muchas tierras y el conjunto de la iglesia de muchas iglesias, así la muerte total consta de todas las muertes. Porque la primera consta de dos, la del alma y la del cuerpo, de suerte que la primera muerte de todo ser humano se produce cuando el alma cumple su castigo temporalmente privada de Dios y del cuerpo; la segunda, en cambio, cuando el alma cumple castigos eternos sin Dios y unida al cuerpo. Por consiguiente, cuando Dios dijo a aquel primer hombre al que había colocado en el paraíso sobre el fruto prohibido: *el día en que comáis de él, moriréis*[31], dicha advertencia no sólo incluye la primera parte de la primera muerte, en la que el alma es privada de Dios, ni sólo la siguiente, cuando el cuerpo es privado del alma, ni solamente toda esta primera en la que el alma, separada de Dios y del cuerpo, es castigada, sino toda muerte que se produzca hasta la última, llamada segunda, tras la cual no hay ninguna otra.

13

En efecto, después de que se consumó la trasgresión del precepto, de inmediato, tras abandonarles la gracia divina, se sintieron avergonzados por la desnudez de sus cuerpos[32]. Por ese motivo también cubrieron sus vergüenzas con hojas de higuera que probablemente fueran las primeras que encontraron en medio de su turbación[33]. Estos

mismos miembros ya existían antes, pero no les producían vergüenza[34]. Así pues, sintieron un nuevo movimiento de su desobediente carne, como castigo correspondiente a su desobediencia. En efecto, el alma, deleitándose en un uso perverso de su propia libertad y despreciando servir a Dios, se veía privada de la antigua subordinación de su cuerpo, y ya que había abandonado a su señor superior por voluntad propia, dejó de mantener bajo su arbitrio al siervo inferior, y en absoluto tenía sometida la carne, tal y como hubiera podido tenerla siempre si hubiera permanecido sometida a Dios. Así, la carne empezó entonces a sentir deseos en contra del espíritu[35], confrontación que nos acompaña desde el nacimiento, arrastrando el origen de la muerte y llevando en nuestros miembros y en nuestra naturaleza viciada la lucha o la victoria de la primera prevaricación[36].

14

Dios, autor de las naturalezas, no de los vicios, creó al hombre recto. Pero corrompido voluntariamente y condenado justamente engendró unos descendientes corrompidos y condenados. Pues todos estuvimos en aquel hombre único, puesto que todos fuimos aquel único que fue arrastrado al pecado por la mujer, creada de él antes de su pecado. Todavía no se nos había creado y distribuido la forma particular con la que viviríamos cada uno de nosotros, pero ya existía la naturaleza seminal a partir de la cual nos multiplicaríamos, y viciada ésta sin duda por el pecado, constreñida por las ataduras de la muerte y justamente condenada no podría nacer del ser humano otro ser humano de distinta condición. Y, por este motivo, de un mal uso del libre arbitrio se originó la serie de calamidades que conduce al género humano, de origen corrompido, como una raíz podrida, a través de una concatenación de desgracias, hasta el desastre de la segunda muerte, que no tiene fin, exceptuados únicamente aquellos que son liberados por la gracia de Dios.

15

Por lo cual, aunque en las palabras: *moriréis por la muerte*[37], ya que no se dijo «por las muertes», hemos de entender únicamente aquella muerte que se produce cuando el alma es abandonada por su vida, que para ella es Dios (pues no fue abandonada por Dios para que ella lo abandonase, sino que lo abandonó para después ser abandonada). Ciertamente, la voluntad del alma es la más presta para su propio mal, mientras que para su bien es la voluntad de su creador la que se anticipa, ya para crearla cuando no existía, ya para repararla porque había perecido en su caída—por lo tanto,

aunque entendamos que Dios anunció esta muerte en aquellas palabas: *el día que comas de él, morirás por la muerte,* como si dijera: «el día que me abandonéis por vuestra desobediencia, os abandonaré por vuestra injusticia», en esta muerte ciertamente también fueron anunciadas las restantes que, sin lugar a dudas, habrían de seguirla. Efectivamente, en aquel movimiento de desobediencia que se originó en la carne del alma desobediente a causa del cual cubrieron sus vergüenzas experimentaron la única muerte en la que Dios abandonó al alma. Ésta queda significada en sus palabras, cuando le dijo al hombre, que se escondía enloquecido por el terror: *Adán, ¿dónde estás*[38]*?*, preguntándole ciertamente no por ignorancia, sino advirtiéndole a modo de reproche que se diera cuenta de dónde estaba: donde Dios no estaba. Pero cuando la propia alma abandonó el cuerpo ajado por la edad y consumido por la senectud, llegó la experiencia de la otra muerte, de la que Dios, castigando así el pecado, dijo al hombre: *Eres tierra y a la tierra irás*[39], de modo que con estas dos muertes se cumpla aquella primera, que es la del hombre completo, a la que sigue al final la segunda, a no ser que el ser humano sea liberado por la gracia. Pues el cuerpo, que es de tierra, no volvería a la tierra salvo con su muerte, que le sobreviene cuando es abandonado por su vida, es decir, por su alma. A partir de ello tienen constancia los cristianos que profesan sinceramente la fe católica que ni siquiera la propia muerte del cuerpo nos ha sido infligida por la ley de la naturaleza, según la cual Dios no dispuso ninguna clase de muerte para el ser humano, sino como merecido castigo del pecado, puesto que Dios, vengando el pecado, dijo al hombre en el que entonces estábamos todos incluidos: *Eres tierra y a la tierra irás*.

16

Pero los filósofos, contra cuyas calumnias defendemos la ciudad de Dios, es decir, su iglesia, se creen sabios cuando se burlan de nosotros porque afirmamos que la separación del cuerpo y el alma debe ser considerada como un castigo, ya que ellos piensan precisamente que ésta alcanza su felicidad completa cuando, liberada totalmente del cuerpo, retorna a Dios simple, sola y desnuda, por así decirlo[40]. Si no encontrase nada en sus escritos con lo que refutar esta opinión, me resultaría más laborioso elaborar argumentos con que demostrar que el cuerpo en sí no es oneroso para el alma, sino el cuerpo corruptible. De ahí aquellas palabras de nuestras escrituras que recordamos en el libro anterior: *en efecto, el cuerpo corruptible es un lastre para el alma*[41]. Ciertamente, añadiendo *corruptible* puntualiza que no es cualquier cuerpo el que convierte al alma en una carga, sino aquel que se hizo tal a causa del castigo que es consecuencia del pecado. Y aunque no lo hubiera añadido, no deberíamos entenderlo de otro modo.

Pero si Platón proclama muy abiertamente que los dioses creados por el Dios supremo poseen cuerpos inmortales y presenta al propio Dios por el que fueron creados prometiéndoles como un gran beneficio que permanecerán para siempre con sus cuerpos

y no serán separados de ellos por ninguna clase de muerte, ¿por qué motivo éstos, a fin de atacar la fe cristiana, fingen ignorar lo que saben, o incluso polemizando entre ellos prefieren hablar contra sí mismos con tal de no dejar de contradecirnos a nosotros? Éstas son ciertamente las palabras de Platón, según las tradujo Cicerón al latín, con las que presenta al Dios supremo dirigiéndose a los dioses que creó y diciéndoles: «Vosotros, que nacisteis de linaje divino, prestad atención: aquellas obras de las que soy padre y creador no pueden ser disueltas contra mi voluntad, a pesar de que todo lo que está compuesto puede disolverse; sin embargo, no es bueno en absoluto querer disolver lo que ha sido unido por la razón. Pero, puesto que habéis nacido, vosotros ciertamente no podéis ser inmortales e indisolubles; no obstante, de ningún modo seréis disueltos, ni ningún destino mortal acabará con vosotros ni será más poderoso que mi determinación, que es un vínculo más fuerte para vuestra perpetuidad que aquellos elementos con los que fuisteis formados ⟨en el momento de ser engendrados[42]⟩». He aquí la afirmación de Platón de que los dioses son mortales por la unión del cuerpo y el alma, y, sin embargo, inmortales por la voluntad y decisión del dios por el que fueron creados. Por consiguiente, si es un castigo para el alma estar unida a un cuerpo, cualquiera que sea, ¿por qué motivo Dios, cuando se dirige a ellos como si estuviesen angustiados por la posibilidad de morir, es decir, de ser disgregados del cuerpo, les asegura su inmortalidad, y no por su naturaleza, que es compuesta, no simple, sino por su voluntad invencible con la que es capaz de hacer que no mueran los seres que han nacido ni se disuelvan los que están unidos, sino que se mantengan incorruptibles?

Otra cuestión se centra en si estas afirmaciones de Platón aplicadas a los astros son ciertas[43]. Pues no debe concedérsele sin más que estos globos de luz o pequeñas esferas que brillan con luz corpórea sobre las tierras tanto de día como de noche viven con sus propias almas, siendo éstas intelectuales y felices, cosa que también afirma con insistencia del propio universo en su totalidad, como si se tratase de un único ser animado inmenso que contiene todo el resto de los seres animados[44]. Pero esto, como he dicho, es otra cuestión, cuya discusión no vamos a emprender ahora. Sólo he considerado oportuno recordarlo frente a aquellos que se vanaglorian de llamarse o de ser platónicos, por cuya soberbia se avergüenzan de recibir el nombre de cristianos, no sea que esta palabra, que comparten con el vulgo, envilezca a esa minoría de los que visten el manto[45], tanto más hinchada cuanto más exigua, y, buscando algo que reprender en la doctrina cristiana, atacan la eternidad de los cuerpos, como si fueran dos cosas opuestas entre sí buscar la felicidad del alma y desear que ésta permanezca siempre en el cuerpo, como encadenada por tristes grilletes; mientras, Platón, su autoridad y maestro, afirma que el Dios supremo concedió a los dioses creados por él el no morir jamás, es decir, no ser separados de los cuerpos a los que los unió.

Sostienen también éstos que los cuerpos terrenos no pueden ser sempiternos, aunque no dudan que toda la propia tierra constituye un miembro central y sempiterno de uno de sus dioses, no ciertamente del dios supremo, pero de uno grande sin embargo, concretamente, de todo este universo[46]. Por consiguiente, si aquel dios supremo creó para ellos otro al que consideran dios, es decir, este mundo, que ha de anteponerse a los restantes dioses que se hallan por debajo de él, y creen que este mismo es un ser animado, es decir, dotado de un alma, según sostienen, racional o intelectual, encerrada en la inmensa mole de su cuerpo[47], y si éste constituyó como miembros de su propio cuerpo, colocados y distribuidos en sus posiciones respectivas, cuatro elementos, cuya unión pretenden indisoluble y sempiterna[48], a fin de que tan gran dios suyo no muera jamás ¿cuál es la causa de que la tierra, que es una especie de miembro intermedio en el cuerpo de un ser animado mayor, sea inmortal, y los cuerpos de los demás seres terrestres no puedan ser eternos, si Dios así lo quisiera? Pero la tierra, dicen, debe volver a la tierra, de donde fueron tomados los cuerpos terrestres de los seres animados. De ello resulta, en su opinión, que sea necesario que se disuelvan y mueran, y, de ese modo, sean restituidos a la tierra estable y sempiterna de donde fueron tomados. Si alguien realiza idéntica afirmación acerca del fuego y dice que deben devolverse al fuego universal los cuerpos que fueron tomados de él para convertirse en seres celestes, ¿acaso la inmortalidad que prometió Platón a tales dioses, como si fuera el dios supremo el que hablara, no se desvanecería, por así decirlo, a causa de la virulencia de esta discusión? ¿Acaso esto no sucede allí porque Dios, cuya voluntad, como dice Platón, no es vencida por fuerza alguna, no quiere? Por ello, ¿qué impide que Dios pueda hacer esto también con los cuerpos terrestres, dado que Platón admite que Dios puede hacer que no muera lo que ha nacido, ni se disuelva lo que está unido, ni lo que está compuesto por elementos vuelva a disgregarse, y que las almas establecidas en los cuerpos nunca los abandonen y disfruten con ellos de la inmortalidad y la felicidad sempiterna? ¿Por qué, pues, no podría impedir también que mueran los seres terrestres? ¿Acaso el poder de Dios no alcanza hasta donde creen los cristianos, sino hasta donde quieren los platónicos? Así, en realidad, parece que los filósofos pudieron conocer la decisión y el poder de Dios, pero los profetas fueron incapaces. Más bien, por el contrario, el Espíritu de Dios instruyó a sus profetas para anunciar su voluntad, en la medida en que él lo quiso, mientras que las interpretaciones humanas engañaron a los filósofos cuando trataban de conocerla.

Pero no debieron dejarse engañar, y no sólo por su ignorancia, sino también por su obstinación, hasta el extremo de contradecirse tan abiertamente al sostener con enorme capacidad argumentativa que para que el alma pueda ser feliz se debe huir no sólo del cuerpo terreno, sino de todos ellos, y al afirmar a su vez que los dioses poseen las almas más felices, y sin embargo se hallan ligadas a sus cuerpos eternos, los celestes a cuerpos ígneos, pero el alma del propio Júpiter, que pretenden que es este mundo, está contenida en absolutamente todos los elementos corpóreos que constituyen esta mole que se erige desde la tierra hasta el cielo. En efecto, Platón opina que dicha alma se difunde y se extiende por todas partes desde el punto del interior de la tierra que los geómetras

denominan centro hasta los más altos y lejanos confines del cielo conforme a un ritmo musical[49]. De ese modo este mundo se concibe como un ser animado inmenso, felicísimo y sempiterno, cuya alma contiene la perfecta felicidad de la sabiduría y no abandona su propio cuerpo, y dicho cuerpo vive de ella para siempre, y aun no siendo simple, sino compuesto de tantos y tan grandes cuerpos, no puede embotarla ni entorpecerla.

Por lo tanto, si éstos se permiten tales conjeturas, ¿por qué no quieren creer que la voluntad y el poder divinos pueden hacer inmortales los cuerpos terrenos[50], en los cuales las almas, sin ser separadas de ellos por muerte alguna y sin soportar la carga de su peso, puedan vivir sempiterna y felizmente, cosa que afirman que pueden hacer sus dioses en sus cuerpos ígneos y el propio Júpiter, su rey, en todos los elementos corpóreos? Pues si el alma, para ser feliz, debe huir de todo cuerpo, huyan sus dioses de los globos de las estrellas, huya Júpiter del cielo y de la tierra, y si no pueden, ténganlos por desgraciados. Pero aquellos que ni se atreven a atribuir a sus dioses la separación de los cuerpos para que no parezca que rinden culto a mortales, ni la privación de la felicidad, para no confesar que son infelices, no quieren ni una cosa ni otra. En consecuencia, para conseguir la felicidad no es preciso huir de todos los cuerpos, sino de los corruptibles, molestos, pesados, mortales, no como los creó la bondad de Dios para los primeros seres humanos, sino como los obligó a ser el castigo del pecado.

18

Pero es necesario, dicen, que el peso natural retenga los cuerpos terrenos en la tierra o los atraiga hacia ella y que por eso no pueden estar en el cielo[51]. Ciertamente, aquellos primeros seres humanos habitaban una tierra frondosa y fructífera que recibió el nombre de paraíso. Pero, ya que también hay que responder a este argumento ya tomando en consideración el cuerpo de Cristo, con el que ascendió al cielo, ya la clase de cuerpos de los que los santos habrán de gozar en la resurrección, analicemos un poco más atentamente los propios pesos terrenos. En efecto, si la técnica humana consigue que mediante ciertos métodos puedan flotar incluso vasos fabricados con metales que al ser introducidos en el agua se sumergen de inmediato, ¡cuanto más creíble y eficaz resulta ese modo oculto de actuar de Dios, cuya omnipotentísima voluntad, como dice Platón[52], impide que muera lo que ha nacido y que se disuelva lo que está unido, siendo mucho más admirable la unión de lo corpóreo con lo incorpóreo que la de cualquier cuerpo con otro! ¡Éste puede conceder a las moles terrenas que no se hundan en las profundidades bajo peso alguno y a las propias almas perfectísimamente felices situar sus cuerpos incorruptibles, aunque terrenos, donde quieran, y conducirlos a donde quieran con total facilidad de posición y movimiento[53]! Y si los ángeles hacen esto y se llevan cualquier animal terrestre de donde les place y lo sitúan donde les parece, ¿debe creerse que son

incapaces o que sienten el peso? ¿Por qué, pues, no vamos a creer que los espíritus de los santos, perfectos y felices por un don divino, podrían trasportar sin ninguna dificultad sus cuerpos adonde quisieran y colocarlos donde gustasen? En efecto, a diferencia del modo en que acostumbramos a sentir las cargas de los cuerpos terrenos cuando las trasportamos, que pesan más cuanto mayor es su tamaño, de tal modo que agobian más por su peso cuando son mayores que cuando son menores, el alma, sin embargo, siente los miembros de su carne más ligeros al trasportarlos cuando están robustos por su buena salud que cuando se hallan enflaquecidos por la enfermedad. Y aunque cuando se trata de llevar a otros resulte más pesado el sano y vigoroso que el flaco y enfermo, sin embargo, uno mismo se encuentra más ágil para mover y trasportar su cuerpo cuando posee más volumen en su buena salud que cuando sus fuerzas están reducidas al mínimo por la enfermedad o el hambre. En la disposición de los cuerpos terrenos, aunque, de momento, corruptibles y mortales, lo único que importa no es el peso de su volumen, sino el equilibrio de su constitución. ¿Y quién puede explicar con palabras cuál es la distancia que existe entre la salud que llamamos presente y la inmortalidad futura? Por lo tanto, los filósofos no consiguen refutar nuestra doctrina sobre los pesos de los cuerpos. Y no pretendo investigar por qué no creen que un cuerpo terreno pueda estar en el cielo, cuando toda la tierra se mantiene en equilibrio en la nada[54]. Pues tal vez exista incluso un argumento más verosímil sobre el propio centro del mundo, porque en él convergen todos los cuerpos más pesados. Y me limito a decir: si los dioses menores, a quienes Platón encomendó también entre los restantes animales terrestres la creación del hombre, pudieron, como dice, quitarle al fuego la capacidad de quemar y dejarle la de iluminar para que brillase por los ojos[55], ¿acaso dudamos en atribuir al Dios supremo, a cuya voluntad y potestad aquél concedió el no permitir que muera lo que ha nacido y que cosas tan diversas y tan diferentes como son las corpóreas y las incorpóreas no puedan ser disgregadas por ninguna clase de disolución cuando están unidas entre sí, el eliminar la corrupción de la carne del ser humano, al que otorga la inmortalidad, respetar su naturaleza, conservar la armonía de su forma y sus miembros, quitarle el impedimento de su peso? Pero sobre la fe en la resurrección de los muertos y sobre sus cuerpos inmortales se habrá de discutir con más detenimiento, si Dios quiere, al final de esta obra[56].

19

Ahora, según lo establecido, nuestra exposición versará sobre los cuerpos de los primeros seres humanos, puesto que, si no fuera el resultado merecido de su pecado, tampoco les hubiese podido acaecer esta muerte que se dice buena para los buenos, que no sólo es conocida por unos pocos inteligentes o creyentes, sino por todos, y en virtud de la cual se produce la separación del cuerpo y el alma, por la que sin duda el cuerpo del ser animado que era evidente que estaba vivo evidentemente muere. Pues, aunque no

sea lícito poner en duda que las almas de los difuntos piadosos y justos viven en paz, sin embargo, hasta tal punto sería mejor para ellos vivir con sus cuerpos gozando de buena salud[57] que incluso aquellos que consideran una inmensa dicha estar sin cuerpo, defienden esta teoría suya mediante un argumento contradictorio. En efecto, ninguno de aquellos sabios se atreverá a anteponer los seres humanos, ya destinados a morir, ya muertos, es decir, o privados de cuerpos o que han de abandonarlos, a los dioses inmortales, para los cuales, según Platón, el Dios supremo promete un inmenso don, la vida indisoluble, es decir, la eterna asociación con sus cuerpos. Por otra parte, el mismo Platón piensa que se favoreció extraordinariamente a los seres humanos, si acaso han pasado esta vida piadosa y justamente, al ser recibidos separados de sus cuerpos en el regazo de los propios dioses, que nunca abandonan los suyos[58],

«De tal modo que, privados de su recuerdo, vuelvan a ver de nuevo la bóveda celeste, y comiencen a desear retornar a sus cuerpos[59]».

Virgilio es alabado por haber expresado esta idea siguiendo la doctrina de Platón (así ciertamente piensa éste que las almas de los mortales ni pueden permanecer siempre en sus cuerpos, sino que son separadas por la necesidad de la muerte, ni existir eternamente sin los cuerpos, sino que cree que por movimientos alternativos los vivos surgen de los muertos sin cesar y los muertos de los vivos). De ese modo parece que los sabios difieren del resto de los hombres en que tras la muerte son trasportados hasta las estrellas, a fin de que cada uno de ellos descanse durante un poco más de tiempo en un astro apropiado para él y desde allí, tras haber olvidado las antiguas desgracias y vencido por el deseo de poseer un cuerpo, regrese de nuevo a las penalidades y miserias de los mortales. En cambio aquellos que llevaron una vida sin sentido son devueltos de inmediato a los cuerpos, ya humanos ya de bestias, que les correspondan según sus méritos[60]. Por ello, bajo esta durísima condición puso también a las almas buenas y sabias, a las que no les fueron asignados cuerpos tales con los que viviesen de forma eterna e inmortal, de modo que ni pudieran permanecer en los cuerpos ni perdurar sin ellos en una eterna pureza. De este principio platónico, como ya dijimos en libros anteriores[61], Porfirio se avergonzó en tiempos cristianos, y no sólo excluyó los cuerpos de las bestias para los espíritus humanos, sino que también quiso que las almas de los sabios fueran liberadas de tal modo de las ataduras corporales que huyendo de todo cuerpo permanezcan felices sin fin junto al Padre. Así pues, para no parecer vencido por Cristo, que promete la vida eterna a los santos, también él mismo coloca a las almas purificadas en una eterna felicidad, sin posibilidad de retorno a sus antiguas desgracias, y para oponerse a Cristo, negando la resurrección de los cuerpos incorruptibles, afirma que éstas habrían de vivir para la eternidad sin cuerpos ya no terrenos, sino de ninguna clase en absoluto[62]. Y, a pesar de esta opinión, sea cual sea su valor, ni siquiera llegó a prescribir que no se rindiera culto religioso a los dioses dotados de cuerpo. ¿Por qué defendió semejante doctrina, sino porque no creyó que éstas, aunque no estaban

asociadas a ningún cuerpo, fueran mejores que aquéllas? Por lo cual, si no van a atreverse éstos, como no creo que vayan a atreverse, a anteponer las almas humanas a los dioses felicísimos y, sin embargo, vinculados a cuerpos eternos, ¿por qué les parece absurdo lo que predica la fe cristiana, que los primeros seres humanos fueron creados de suerte que, si no hubieran pecado, no hubieran sido separados de sus cuerpos por ninguna clase de muerte, sino que, premiados con el don de la inmortalidad como recompensa por la obediencia guardada, vivirían con ellos para la eternidad, y los santos habrían de poseer aquellos mismos cuerpos en los que aquí sufrieron tribulaciones de manera que ni su carne pudiera sufrir ninguna corrupción o dificultad ni su felicidad ningún dolor y desdicha?

20

Por lo tanto, ahora las almas de los santos difuntos no sienten como una carga la muerte por la que son separadas de sus cuerpos, porque su carne descansa en la esperanza[63], sean cuales sean las afrentas que en apariencia hayan recibido después de haber perdido el sentido. Pues no añoran sus cuerpos a causa del olvido, como creyó Platón, sino más bien porque recuerdan qué les fue prometido por aquel que no engaña a nadie, que les aseguró incluso la integridad de sus cabellos[64], esperan con ardor y pacientemente la resurrección de los cuerpos en los cuales sufrieron muchas penalidades para no volver a sentir otras semejantes en el porvenir. En efecto, si no odiaban su carne[65] cuando la reprimían con la ley del espíritu si ésta oponía resistencia a la mente a causa de su debilidad, ¡cuánto más aman a esta misma también porque habrá de tornarse espiritual! Pues como no es inconsecuente llamar carnal al espíritu que sirve a la carne, del mismo modo resultará correcto llamar espiritual a la carne que sirve al espíritu, no porque vaya a convertirse en espíritu, como algunos piensan a partir de lo que está escrito[66]: *se siembra un cuerpo animal, resurgirá un cuerpo espiritual*[67], sino porque se somete al espíritu con suma y admirable inclinación a la obediencia hasta cumplir la voluntad segurísima de indisoluble inmortalidad, eliminada toda sensación de desagrado, toda corruptibilidad y torpeza. Efectivamente, el cuerpo no sólo no será tal como es ahora cuando se halla en un óptimo estado de salud, ni siquiera tal como fue en los primeros seres humanos antes del pecado, los cuales, aunque no hubieran estado destinados a morir de no haber pecado, sin embargo, como seres humanos, tomaban alimentos, no estando todavía dotados de cuerpos espirituales, sino animales y terrenos. Aunque no envejecieran a causa de la edad avanzada hasta el punto de ser conducidos indefectiblemente a la muerte (este estado se lo proporcionaba la gracia admirable de Dios por medio del árbol de la vida, que se hallaba en medio del paraíso junto al árbol prohibido), sin embargo, tomaban también otros alimentos, excepto del único árbol que se les había prohibido, no porque fuese malo en sí mismo, sino para hacer valer la

cualidad de la obediencia pura y simple, establecida como la gran virtud de la criatura racional sometida al Señor su Creador. Pues cuando no se tocaba nada malo, ciertamente, si se tocaba estando prohibido, se pecaba únicamente por desobediencia. De hecho, con los otros alimentos que consumían conseguían que sus cuerpos animales no sintiesen ninguna molestia a causa del hambre o la sed. En cambio, degustaban del árbol de la vida con el fin de que la muerte no les sorprendiera, fuera cual fuera su procedencia, o murieran consumidos por la vejez con el paso del tiempo; como si los demás sirvieran de alimento pero aquél de sacramento; como si así se interpretase que el árbol de la vida desempeñó en el paraíso terrenal una función idéntica a la desempeñada en el paraíso espiritual, es decir, inteligible, por la sabiduría de Dios, de la que está escrito: *el árbol de la vida es para quienes la abrazan*[68].

21

Por ello, algunos atribuyen un sentido espiritual a todo este paraíso donde, según cuenta el relato verídico de la sagrada escritura, habitaron los primeros hombres, padres del género humano[69], y convierten aquellos árboles y plantas fructíferas en símbolos de las virtudes y costumbres de la vida; como si aquéllas no fueran visibles y corporales, sino que fueron expresadas o descritas de ese modo para significar realidades inteligibles. Como si no pudiera existir el paraíso terrenal porque resulta posible interpretarlo también como espiritual; como si no pudieran haber existido esas dos mujeres, Agar y Sarra, y de ellas los dos hijos de Abraham, uno de la esclava, el otro de la libre[70], porque el apóstol dice que en ellos están representados los dos testamentos[71]; o que no podría haber manado agua de ninguna roca que Moisés hubiera golpeado[72] porque de ahí puede interpretarse también la persona de Cristo en sentido figurado, cuando el mismo apóstol dice: *y la roca era Cristo*[73]. Por consiguiente, nadie impide interpretar el paraíso como la vida de los bienaventurados, sus cuatro ríos como las cuatro virtudes —prudencia, fortaleza, templanza y justicia[74]—, sus árboles como todas las técnicas útiles, los frutos de sus árboles como las costumbres de los piadosos, el árbol de la ciencia del bien y del mal como la experiencia de la trasgresión del mandato. En efecto, Dios estableció el castigo para los pecadores, bueno sin duda, porque era justo, pero el ser humano no lo experimenta como un bien para él. Estos elementos pueden entenderse también en relación con la iglesia, para que los entendamos mejor como indicios proféticos precedentes de lo que ha de suceder: el paraíso es, evidentemente, la propia iglesia, tal como de ella se lee en el Cantar de los cantares[75], los cuatro ríos del paraíso, por su parte, los cuatro evangelios, los árboles frutales los santos, sus frutos sus obras, el árbol de la vida el santo de los santos, Cristo, el árbol de la ciencia del bien y del mal el propio arbitrio de la voluntad. Y el hombre, si se desprecia la voluntad divina, no puede usar de sí mismo sino para su perdición, y así aprende cuál es la diferencia entre adherirse al bien

común para todos o deleitarse con el propio. Lo cierto es que si se ama a sí mismo se entrega a sí mismo, de modo que por ello, lleno de temor y tristeza, canta en el salmo, si es que se da cuenta de sus males: *turbada está mi alma vuelta hacia sí misma*[76], y ya corregido dice: *guardaré mi fortaleza tornando hacia ti*[77]. Nadie impide que se ofrezcan tales interpretaciones y otras cualesquiera que puedan aportarse más convenientemente para la comprensión simbólica del paraíso, con tal que, sin embargo, se crea también la verdad fidelísima de esta historia depositada en la narración de los hechos.

22

Los cuerpos que los justos disfrutarán en la resurrección no necesitarán ningún árbol para impedir su muerte por causa de alguna enfermedad o de la vejez inveterada, ni ningún otro alimento corporal con el que evitar cualquier molestia provocada por el hambre y la sed, porque estarán revestidos con el don seguro y absolutamente inviolable de la inmortalidad, de modo que no estén obligados a tomar alimento si no lo desean, sino que tendrán la posibilidad, no la necesidad. Esto lo hicieron incluso los ángeles al presentarse de forma visible y palpable[78], no porque lo necesitasen, sino porque querían y podían, a fin de adaptarse a los hombres asumiendo cierta humanidad en el cumplimiento de su misión (pues no debe creerse que los ángeles comieron de forma ficticia cuando los seres humanos los acogieron en su hospitalidad), aunque a los seres humanos, al ignorar que se trataba de ángeles, les parecía que se alimentaban con idéntica necesidad. De ahí lo que dice el ángel en el libro de Tobías: *Me veíais comer, pero me veíais con vuestros ojos*[79], es decir, creíais que yo tomaba alimento como lo hacéis vosotros, por la necesidad de reparar el cuerpo. Pero si por casualidad puede defenderse una explicación más verosímil sobre los ángeles, lo cierto es que la fe cristiana no duda del propio Salvador, que incluso después de la resurrección, ya en carne espiritual, pero sin embargo real, tomó comida y bebida con sus discípulos[80]. Pues tales cuerpos no son privados de la posibilidad, sino de la necesidad de comer y beber. Por ello, serán espirituales no por dejar de ser cuerpos, sino por subsistir gracias al espíritu vivificante.

23

En efecto, como estos cuerpos que tienen un alma viva pero todavía no poseen un espíritu vivificante son llamados cuerpos animales y, sin embargo, no son almas, sino cuerpos, del mismo modo aquéllos se llaman cuerpos espirituales[81]. No obstante, lejos esté de nosotros la creencia de que éstos habrán de ser espíritus en lugar de cuerpos

dotados de sustancia carnal, pero que gracias al espíritu vivificante no habrán de sufrir ninguna torpeza ni corrupción de la carne. Entonces el ser humano ya no será terreno, sino celeste, no porque su cuerpo, que ha sido creado de la tierra, deje de ser él mismo, sino porque en virtud de un don celeste ya será de tal índole que resultará apto para habitar el cielo no por la pérdida de su naturaleza, sino por un cambio cualitativo. Pues el primer hombre, terreno porque procede de la tierra, fue creado en alma viva, pero no en espíritu vivificante, que le era reservado como premio a su obediencia. Por esto no hay duda de que su cuerpo, que necesitaba alimento y bebida para no morir de hambre y de sed, que era apartado de una muerte inevitable no por aquella inmortalidad absoluta e indisoluble, sino por el árbol de la vida, y era mantenido en la flor de la juventud, no fue espiritual, sino animal. Y, a pesar de ello, no estaba destinado a morir si con su pecado no hubiera incurrido en la sentencia con la que Dios le advertía y amenazaba, y sin serle ciertamente negados los alimentos incluso fuera del paraíso, privado sin embargo del árbol de la vida, fue entregado al tiempo y a la vejez para terminar al menos en aquella vida de la que, si no hubiera pecado, hubiera podido gozar en el paraíso a perpetuidad en un cuerpo, aunque animal, hasta que se hubiera tornado espiritual como premio a su obediencia.

Por lo cual, aunque entendamos que esta muerte manifiesta, por la que se produce la separación del cuerpo y el alma, está señalada también en aquellas palabras de Dios: *el día que comáis de él, moriréis*[82], no debe parecer absurdo que no fueran separados de su cuerpo precisamente el mismo día que tomaron el alimento prohibido y mortífero. Lo cierto es que ese día la naturaleza cambió a peor y quedó viciada, y de la separación del árbol de la vida se originó la justísima necesidad corporal de la muerte también en éstos, necesidad con la que hemos nacido. Por ello, el apóstol no dice: «El cuerpo ciertamente está destinado a morir a causa del pecado»; en cambio dice: *el cuerpo ciertamente está muerto a causa del pecado, el espíritu, en cambio, es vida a causa de la justicia*[83]. A continuación añade: *y si el espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos habita en vosotros, quien resucitó a Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por medio de su espíritu que habita en vosotros*[84]. Así pues, el cuerpo, que ahora está en alma viva, estará entonces en espíritu vivificante, y, sin embargo, el apóstol lo llama muerto, porque ya se halla constreñido por la necesidad de morir. Y entonces se hallaba en alma viva, aunque no en espíritu vivificante, de suerte que sin embargo no pudiera llamársele propiamente muerto, porque no podría estar sujeto a la necesidad de morir salvo si cometía pecado. Pero cuando Dios al decir *Adán, ¿dónde estás*[85]*?* hizo alusión a la muerte del alma que se produjo al abandonarla él, y al decir *tierra eres y a la tierra regresarás*[86] señaló la muerte del cuerpo que le sobreviene con la separación del alma, hay que creer que no dijo nada de la segunda muerte, porque quiso que permaneciera oculta, reservándola para el Nuevo Testamento, donde es anunciada con absoluta claridad[87], a fin de que en primer lugar se revelase que esta primera muerte, que es común a todos, tuvo su origen en aquel pecado cometido por uno sólo y que se hizo común a todos, pero la segunda muerte no es común a todos en virtud

de aquellos *que fueron llamados según su designio, que previó* antes y *predestinó,* como dice el apóstol, *para que fueran imágenes idénticas de su hijo, para que este mismo fuera el primogénito entre muchos hermanos*[88], a los que la gracia de Dios liberó de la segunda muerte a través del mediador.

Así dice el apóstol que fue creado el primer hombre en cuerpo animal. En efecto, queriendo distinguir este cuerpo animal que ahora tenemos del que será espiritual en la resurrección dice: *se siembra en la corrupción, nacerá en la incorruptibilidad; se siembra en la ignominia, nacerá en la gloria; se siembra en la debilidad, nacerá en la virtud; se siembra un cuerpo animal, nacerá otro espiritual*[89]. Después, a fin de probarlo añade: *si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual.* Y para mostrar qué es el cuerpo animal dice*: así* ⟨*también*⟩ *está escrito: el primer hombre fue creado en alma viva*[90]. Así pues, de este modo quiso explicar qué es el cuerpo animal, aunque la escritura no dijese del primer hombre, llamado Adán, cuando le fue creada el alma por el soplo de Dios: y el hombre fue creado en cuerpo animal, sino: *el hombre fue creado en alma viva*. Por consiguiente, en aquel pasaje: *el primer hombre fue creado en alma viva*, el apóstol quiso que se entendiera que el cuerpo humano es animal. Y cómo debe entenderse el espiritual lo explica al añadir: *el último Adán en espíritu vivificante*, señalando a Cristo sin lugar a dudas, que ya resucitó de entre los muertos de tal modo que ya no podía morir en absoluto[91]. Continúa y al final dice*: pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, y lo espiritual viene después*. Allí puso de manifiesto mucho más claramente que él hizo alusión al cuerpo animal en aquel pasaje de las escrituras en que se dice que el primer hombre fue creado en alma viva, y al espiritual en aquellas palabras: *el último Adán en espíritu vivificante.* Efectivamente, en primer lugar fue el cuerpo animal tal como lo tuvo el primer Adán, aunque no estaba destinado a morir, si no hubiera pecado; cual lo tenemos también nosotros ahora, trasformada y viciada su naturaleza hasta tal punto que después de haber pecado se vio sometido por ello a la necesidad de morir (tal como se dignó a tenerlo originariamente Cristo por nosotros, no ciertamente por necesidad, sino porque tenía ese poder). Pero después el espiritual, tal como ya nos ha precedido en Cristo como nuestra cabeza, habrá de seguir en cambio en sus miembros en la última resurrección de los muertos.

A continuación, el apóstol añade una clarísima diferencia entre estos dos hombres al decir: *El primer hombre procede de la tierra, terreno, el segundo del cielo. Como el terreno, tales son también los terrenos, como el celeste, los celestes. Y tal como nos hemos revestido de la imagen del terreno, revistámonos igualmente de la imagen del que procede del cielo*[92]. Esto lo expuso el apóstol de modo que ahora se cumpla en nosotros el sacramento de la regeneración, tal como dice en otro pasaje: *todos cuantos estáis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo*[93]; pero en realidad se cumplirá cuando también lo que en nosotros es animal al nacer se convierta en espiritual al resucitar. Y para emplear sus mismas palabras: *con esta esperanza nos salvamos*[94]. Y nos hemos revestido de la imagen del hombre terreno por la propagación del pecado y de la muerte que nos impuso la generación, pero nos revestiremos de la imagen del hombre

celeste por la gracia del perdón y de la vida eterna que nos proporciona la regeneración únicamente a través del mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús[95]. Quiere que éste se interprete como hombre celeste porque vino del cielo para revestirse del cuerpo de la mortalidad terrena, que habría de vestir con la inmortalidad celeste. Pero también llama celestes a otros porque se convierten en sus miembros por la gracia, para que con ellos haya un solo Cristo, como la cabeza y el cuerpo[96]. Esto lo expone así en la misma carta con mayor claridad: *por un hombre vino la muerte, por un hombre la resurrección de los muertos. Pues como todos mueren en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo*[97], sin duda en un cuerpo espiritual que estará también en espíritu vivificante. Y esto no significa que todos los que mueren en Adán van a ser miembros de Cristo (pues entre ellos serán muchos más los que recibirán el eterno castigo de la segunda muerte), sino que se ha repetido *todos* dos veces porque, así como nadie muere en su cuerpo animal sino en Adán, del mismo modo nadie es vivificado en el cuerpo espiritual sino en Cristo[98]. Por ello, en absoluto se ha de pensar que nosotros en la resurrección habremos de tener un cuerpo tal como lo tuvo el primer hombre antes del pecado, ni tampoco estas palabras, *como el terreno, tales son también los terrenos*, deben interpretarse según el resultado de haber cometido pecado. En efecto, no debe creerse que antes de pecar tuvo éste un cuerpo espiritual y que dicho cuerpo se tornó en animal como castigo de su pecado. Pues si se piensa así, poca atención se presta a las palabras de tan gran sabio, que dice: *si existe un cuerpo animal, existe también uno espiritual; así está escrito: el primer hombre, Adán, fue creado en alma viva*[99]. ¿Sucedió esto acaso después del pecado, siendo ésta la primera condición humana sobre la que el bienaventuradísimo Pablo toma este testimonio de la ley para explicar el cuerpo animal?

24

De ahí que también algunos interpretaron con escaso criterio el pasaje donde se lee: *Insufló Dios en su rostro el espíritu de vida, y fue creado el hombre en alma viva*[100], no en el sentido de que entonces se le dio el alma al hombre por primera vez, sino que ésta, que ya se hallaba en él, fue vivificada por el Espíritu Santo[101]. A ello les impulsa el hecho de que el Señor Jesús, después de resucitar de entre los muertos, sopló sobre sus discípulos mientras les decía: *recibid el Espíritu Santo*[102], lo que les lleva a creer que se produjo un hecho semejante al que se dio entonces, como si también aquí el evangelista hubiera continuado diciendo: y fueron convertidos en alma viva. Si se hubiese dicho esto ciertamente, entenderíamos que el espíritu de Dios es una especie de vida de las almas, sin el cual las almas racionales deben considerarse muertas, aunque los cuerpos parezcan vivir con su presencia. Pero las propias palabras del libro ofrecen testimonio suficiente de que no sucedió así cuando se creó al hombre, expresándolo del modo siguiente: *y Dios*

dio forma al hombre del polvo de la tierra[103]. Algunos, considerando que debía ofrecerse una traducción más clara, dijeron: *y Dios modeló al hombre del barro de la tierra*, puesto que se había dicho anteriormente: *una fuente brotaba de la tierra y regaba toda su superficie*, para que de ahí pareciera que debía entenderse el barro, compuesto, evidentemente, de agua y tierra. Pues una vez dicho esto, continúa: *y Dios dio forma al hombre del polvo de la tierra*, así como aparece en los códices griegos, a partir de los cuales la misma escritura se tradujo al latín. Y carece de importancia para esta cuestión si se prefiere traducir el griego ἔπλασεν por «dio forma» (*formavit*) o por «modeló» (*finxit*); no obstante, resulta más correcto decir «modeló» (*finxit*). Pero quienes prefirieron decir «dio forma» (*formavit*), lo hicieron pensando que debían evitar la ambigüedad, porque en latín prevaleció la costumbre de aplicar el término «modelar» (*fingere*) a quienes componen alguna trama mediante la mentira y la simulación[104]. Por lo tanto, este hombre formado del polvo de la tierra o del barro (era, en efecto, polvo humedecido) —este, digo, para hablar con más expresividad, como dice la escritura, *barro de la tierra*, según enseña el apóstol, fue hecho cuerpo animal cuando recibió el alma: «*Y fue hecho* éste *hombre en alma viva*»[105], es decir, este polvo modelado fue creado en alma viva.

Ya tenía alma, dicen, de lo contrario no se llamaría hombre, puesto que el hombre no es cuerpo solo o alma sola, sino que consta de alma y cuerpo. Y esto es verdad, ciertamente: el alma no es todo el ser humano, sino su mejor parte, ni el cuerpo es todo el ser humano, sino su parte inferior. Y es la unión de ambos lo que recibe el nombre de hombre. Sin embargo, tampoco pierden ese nombre cada una de las partes incluso cuando se alude a ellas individualmente. Pues ¿quién impide decir siguiendo la norma del lenguaje coloquial: este hombre ha muerto y ahora disfruta del descanso o sufre el castigo, pudiendo decirse esto del alma exclusivamente y: aquel hombre está sepultado en este o aquel lugar, cuando esto no puede entenderse sino del cuerpo? ¿Van a decir acaso que no suele expresarse así la escritura divina? Al contrario, ésta nos da testimonio de ello en que también cuando estas dos partes están unidas, y el ser humano vive, designa sin embargo a cada una de las dos mediante el término «hombre», llamando cuerpo al hombre exterior, y alma, evidentemente, al interior, como si fueran dos personas, cuando ambos en su unión constituyen un solo ser[106]. Pero debe analizarse en qué sentido se afirma que el ser humano está hecho a imagen de Dios y que es tierra y que ha de volver a la tierra. En efecto, aquella afirmación se realiza en relación con el alma racional, tal como la introdujo Dios con su soplo, o, para decirlo con mayor propiedad, insuflándola en el ser humano, es decir, en el cuerpo humano. En cambio aquella otra se hace en relación al cuerpo, tal como modeló Dios al hombre del polvo, y al que le fue dada un alma para que se convirtiera en cuerpo animal, es decir, en alma viva.

Por lo cual, en la acción que Dios realizó con su soplo, cuando dice: *Recibid el Espíritu Santo*[107], evidentemente quiso que se entendiera que el Espíritu Santo no sólo es el Espíritu del Padre, sino también del propio Unigénito. Precisamente este mismo espíritu del Padre y del Hijo con el que forman la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu

Santo, no es criatura, sino creador. Tampoco aquel soplo corpóreo que procede de la boca de la carne era sustancia y naturaleza del Espíritu Santo, sino más bien su significación, para que por medio de ella entendiéramos, como ya he indicado[108], que el Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo, ya que no existe uno particular para cada uno de ellos, sino uno sólo para ambos. Y este Espíritu en las sagradas escrituras aparece designado por el término griego πνεῦμα, tal como Jesús lo llamó también en aquel pasaje cuando se lo dio a sus discípulos significándolo mediante el soplo de su boca corporal. Y en ningún lugar de la palabra de Dios lo he encontrado jamás designado mediante otro término. Pero en el pasaje donde se lee: *y Dios dio forma al hombre del polvo de la tierra y le insufló* o *le inspiró en su rostro el espíritu de vida,* no se utiliza el término griego πνεῦμα, que suele designar al Espíritu Santo, sino πνοήν, palabra que se refiere más frecuentemente a la criatura que al Creador[109]. De ahí que también algunos autores latinos a causa de esta diferencia prefirieron el término soplo al de espíritu. Y esto sucede también en aquel pasaje del texto griego de Isaías, donde Dios dice: *yo he emitido todo soplo*[110], queriendo decir, sin duda, toda alma. Y lo que en griego se llama πνοήν nuestros autores lo han traducido unas veces como soplo, otras como espíritu, otras como inspiración o aspiración, aun cuando se dice de Dios[111], pero πνεῦμα no lo traducen más que por espíritu, ya humano (del cual dice el apóstol: *¿Quién conoce lo que hay en el interior del hombre sino el espíritu humano que está dentro de él*[112]*?*), ya de las bestias (como está escrito en el libro de Salomón: *¿Quién sabe si el espíritu humano asciende al cielo y el espíritu de las bestias desciende a la tierra*[113]*?)*, ya ese espíritu corpóreo que también se llama viento (pues éste es el nombre que recibe cuando se canta en el salmo: *fuego, granizo, nieve hielo, espíritu de la tempestad*[114]), ya no creado, sino Creador, como es aquel del que habla el Señor en el evangelio: *Recibid el Espíritu Santo*[115], significándolo mediante el soplo de su boca corpórea, y donde dice: *Id y bautizad a 〈todas〉 las naciones en el nombre del padre y del Hijo y del Espíritu Santo*[116], donde se pone de relieve magnífica y evidentísimamente a la misma Trinidad, y donde se lee: *Dios es espíritu*[117], y en otros muchos pasajes de las sagradas escrituras. Lo cierto es que en ninguno de estos testimonios de las escrituras, en lo que se refiere al texto griego, vemos escrito πνοήν, sino πνεῦμα. En lo que respecta al latino, no hallamos soplo (*flatum*), sino espíritu (*spiritum*). Por lo cual, donde está escrito: *inspiró*, o para hablar con mayor propiedad, *insufló en su rostro el espíritu de vida*[118], si el griego no hubiera puesto πνεῦμα, tal como se lee, sino πνοήν, tampoco como consecuencia de ello nos veríamos obligados a entender el Espíritu Creador que en la Trinidad se llama propiamente Espíritu Santo, puesto que resulta evidente que πνεῦμα, como se ha dicho, no sólo acostumbra a decirse del Creador sino también de la criatura.

Pero, responden, al decir *espíritu*, no hubiera añadido *de vida* si no quisiera que se entendiese el 〈Espíritu〉 Santo, y al decir: *el hombre fue hecho en alma*, no hubiera añadido *viva*, si no significase la vida del alma que se le otorga por voluntad divina como don del Espíritu de Dios. Pues si el alma vive, dicen, según un modo particular de vida

que le es propio, ¿qué necesidad había de añadir *viva*, sino para dar a entender esa vida que le es dada por el Espíritu Santo? ¿Qué otra cosa es esto sino defender celosamente conjeturas humanas e interpretar con negligencia las escrituras santas? Pues ¿tan gran esfuerzo suponía no ya seguir avanzando, sino leer un poco más atrás en este mismo libro: *que la tierra produzca el alma viva*[119], cuando fueron creados todos los animales terrestres? Después, unos capítulos más adelante, en este mismo libro sin embargo, ¿tan gran esfuerzo suponía prestar atención a las siguientes palabras: *Y todo lo que posee espíritu de vida y todo el que estaba sobre la tierra seca murió*[120], donde se da a entender que todo lo que vivía sobre la tierra pereció bajo el diluvio? Por consiguiente, si hallamos un alma viva y un espíritu de vida también en las bestias, así como acostumbra a expresarse la escritura divina, y, dado que también en ese pasaje donde se lee *todo lo que posee espíritu de vida*, el texto griego no dice πνεῦμα, sino πνοήν ¿por qué no decimos: qué necesidad había de añadir *viva*, cuando el alma no puede existir si no está viva? O qué necesidad había de añadir *de vida* tras decir espíritu? Pero entendemos que la escritura dijo *alma viva* y *espíritu de vida* siguiendo su costumbre cuando quería hacer alusión a los animales, es decir, a los cuerpos animados, dotados gracias al alma incluso de este penetrante sentido del cuerpo. Pero cuando se trata de la creación del hombre olvidamos cómo acostumbra a expresarse la escritura, al hablar siempre siguiendo su costumbre para insinuar que el ser humano, aun habiendo recibido un alma racional, de la que quiso dar a entender que no fue creada como la del resto de los seres carnales, producto de las aguas y la tierra, sino por el soplo de Dios, fue hecho sin embargo de manera que resida en un cuerpo animal, que surge gracias al alma que habita en él, así como aquellos animales de los que dijo: *produzca la tierra el alma viva*, y de los que también dijo que albergaban en sí el espíritu de vida. Tampoco en este pasaje el texto griego dice πνεῦμα, sino πνοήν, designando con tal denominación no el Espíritu Santo, sino el alma de éstos.

Pero en efecto, dicen, se entiende que el soplo de Dios ha salido de la boca de Dios, que, si lo interpretamos como el alma, en consecuencia habremos de confesar que es de la misma sustancia e idéntico a la sabiduría de aquel que dice. *Yo salí de la boca del Altísimo*[121]. Ciertamente, la sabiduría no dijo que hubiera sido exhalada por la boca de Dios, sino que salió de su boca. Y como cuando soplamos podemos emitir un soplo, no de nuestra naturaleza, por la que somos humanos, sino de ese aire que nos rodea que emitimos y expulsamos al inspirar y espirar, de igual manera el Dios omnipotente pudo emitir un soplo no ya de su naturaleza, ni de una criatura inferior, sino de la nada incluso. Se dice que dicho soplo lo inspiró o insufló convenientísimamente para introducirlo en el hombre[122], siendo él incorpóreo algo incorpóreo, pero siendo él inmutable algo mutable, porque él, no creado, introdujo algo creado. Y, sin embargo, para que esos que quieren hablar de las escrituras y no reconocen sus expresiones particulares sepan que no sólo se dice que sale por la boca de Dios de aquello que es de igual e idéntica naturaleza, escuchen o lean la palabra de Dios que aparece escrita: *Puesto que estás tibio, ni frío ni caliente, empezaré a expulsarte de mi boca*[123].

Por consiguiente, no existe ningún motivo para que nos opongamos al apóstol, que habla con claridad tan meridiana cuando, distinguiendo el cuerpo animal del cuerpo espiritual, es decir, aquel en el que ahora habitamos de aquel que nos albergará en el futuro, dice: *se siembra un cuerpo animal, surgirá un cuerpo espiritual; si existe un cuerpo animal, lo hay también espiritual, así también está escrito: El primer hombre, Adán, fue creado en alma viva, el ultimísimo Adán en espíritu vivificante. Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo animal, y lo espiritual viene después. El primer hombre es de la tierra, terreno, el segundo del cielo. Como el terreno, tales son también los terrenos, como el celeste, los celestes. Y tal como nos hemos revestido de la imagen del terreno, revistámonos igualmente de la imagen del que es del cielo*[124]. Sobre todas estas palabras del apóstol ya hemos hablado anteriormente[125]. Así pues, el cuerpo animal, en el que, según dice el apóstol, fue creado el hombre Adán, había sido creado no de forma que le fuera totalmente imposible morir, sino de modo que no muriera salvo que hubiera pecado. En efecto, lo que será espiritual e inmortal gracias al espíritu vivificante, no podrá morir en absoluto, así como el alma ha sido creada inmortal. Ésta, aunque muerta por el pecado se muestre privada de cierta vida suya, es decir, del Espíritu de Dios, con el cual podía vivir también sabia y felizmente, sin embargo, no deja de vivir cierta vida propia, aunque desgraciada, ya que fue creada inmortal, como también los ángeles rebeldes, aunque en cierto modo hayan muerto por su pecado, ya que abandonaron la fuente de la vida, que es Dios, bebiendo en el cual podían vivir sabia y felizmente, sin embargo, no pudieron morir hasta el punto de dejar de vivir y de sentir totalmente, puesto que fueron creados inmortales. Y así serán arrojados a la segunda muerte tras el juicio final, de forma que tampoco allí carezcan de vida, puesto que tampoco estarán privados de capacidad de sentir cuando se hallen en medio de los tormentos. Pero los seres humanos, que conciernen a la gracia de Dios, conciudadanos de los ángeles santos que permanecen en la vida feliz, serán revestidos de cuerpos espirituales que les impidan pecar más y morir. Sin embargo, revestidos de una inmortalidad de tal índole que, como la de los ángeles, tampoco les pueda ser arrebatada por el pecado, permaneciendo ciertamente la naturaleza de la carne, pero sin que perdure ninguna clase de corruptibilidad o torpeza carnal en absoluto.

Por otra parte, queda una cuestión que debe ser tratada necesariamente y resuelta con la ayuda de Dios, señor de la verdad: si las pasiones de los miembros desobedientes tuvieron su origen en el pecado de la desobediencia en aquellos primeros seres humanos tras haberles abandonado la gracia divina, motivo por el cual abrieron sus ojos ante la propia desnudez, es decir, le prestaron una excesiva atención, y ya que ese impúdico movimiento se oponía al arbitrio de su voluntad, cubrieron sus genitales, cómo habrían engendrado a sus hijos si hubieran permanecido libres de pecado, tal y como habían sido creados. Pero, dado que también es necesario poner fin a este libro y tan importante cuestión no merece limitarse a una breve exposición, se pospone para el siguiente para un tratamiento más adecuado.

[1] En este caso, frente a la lectura *qui* que presenta el *Corpus Christianorum*, he preferido la lectura *cui* de la 4ª edición de Teubner de DOMBART-KALB (Stuttgart, 1982).

[2] *Vid. supra* XII 21.

[3] Apoc. 2, 11; 20, 14-15; 21, 8. Sobre el origen y significado de la expresión «segunda muerte», *vid.* G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 526, n. compl. 38, que se basa en un trabajo previo de J. C. PLUMPE, «*Mors secunda*», en *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux, 1951, t. 1, págs. 387-403, M. F. BERROUARD, «La seconde Mort», en *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 73A: *Homélies sur l'Evangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, París, 1988, págs. 523-525, P. PORRO, «La morte, il tempo, il linguaggio: in margine al XIII libro del *De civitate Dei*», en R. Piccolomini (ed.), *Interiorità e intenzionalità nel De civitate Dei di Sant'Agostino*, Roma, 1991, pág. 117-131. Dicha expresión, procedente del *Apocalipsis*, aunque se halla presente en diversos autores judeocristianos, tuvo especial éxito entre los Padres africanos, como TERTULIANO, *Pudic.* 19, o LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 12, 8-9, VII 10, 9-10; 26, 6. Aparece también en AMBROSIO DE MILÁN, *Bon. Mort.*, 2, 3. Sin embargo, el autor que establece la doctrina más sistemática sobre los dos tipos de muerte es precisamente Agustín. *Vid.* AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIII 5, 8, 12, 15, 23, XX 6, 9, XXI 3, 11, *Enchir*. 92, *Serm*. 306, 5, etc.

[4] Mt. 10, 28.

[5] *Vid. infra* XIII 21.

[6] *Cf.* AGUSTÍN, *Serm*. LX.

[7] *Cf*. JERÓNIMO, *Epist*. 23; 39.

[8] Psalm. 48(49), 13.

[9] *Cf*. AGUSTÍN, *Pecc. mer.* I 36, 67-68.

[10] Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 258-259, n. 1, esta obra aparece citada con diferentes títulos por el propio Agustín, ya que en *Epist*. 139, 3, a Marcelino, aparece como *De baptismo parvulorum*, (*cf*. JERÓNIMO, *Adv. Pelag*. III 19), mientras que en *Retract*. II 33 aparece como *De peccatorum meritis et remissione*, y se sitúa bajo el epígrafe titulado *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. En otras obras se habla simplemente de *Libri ad Marcellinum* (*Nat. et grat*. XIV 15, XXIII 25, *C. Iulian. Op. imperf*. I 68, III 177). Los repertorios actuales la titulan *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri III*.

[11] AGUSTÍN, *Pecc. mer.* III 49; 55.

[12] *Cf*. Tit. 3, 5.

[13] Gen. 2, 17.

[14] I Cor. 15, 56.

[15] Rom. 7, 12-13.

[16] *Cf*. Rom. 6, 23.

[17] *Cf*. *La ciudad de Dios* XIV 10.

[18] Expresión tomada de san Pablo (Tit. 3, 5) para aludir al bautismo.

[19] Ioh. 3, 5.

[20] Mt. 10, 32.

[21] Mt. 16, 25.

[22] Psalm. 115, 15.

[23] *Cf*. Ioh. 3, 8.

[24] *Vid. supra* XIII 6.

[25] El pasaje está lleno de lugares comunes que aparecen también en Séneca (*vid*. *Consolación a Marcia* 21, 6-7, donde se describe la vida como un viaje hacia la muerte), ante lo cual una serie de autores, pertenecientes en su mayoría a la escuela francesa, han llegado a defender un conocimiento profundo de su obra. Entre ellos

destacan J. F. NOURRISSON, *La philosophie de Saint Augustin,* vol. II, París, 1866[2], págs. 139-141, MARROU, *Augustine et la fin…*, pág. 19, o BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 271, n. 2; pág. 273, n. 3. Sin embargo, otros autores como M. POHLENZ, *Die Stoa* I, Gotinga, 1964[3], pág. 449-459, no mencionan a Séneca como la fuente principal de Agustín en lo que respecta al estoicismo, y HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 678, considera que los tópicos estoicos presentes en este pasaje no demuestran que Agustín tuviera un conocimiento directo de la *Consolación a Marcia.*

26 *Cf*. AGUSTÍN, *Confesiones* XI 15, 18-20.

27 Eccli. 11, 30.

28 Psalm. 6, 6.

29 La forma *mortuus*, que Agustín asimila a formas adjetivales tipo *fatuus*, como señalan A. ERNOUT, *Morpologie historique du latin*, París, 1974[3], pág. 227, o P. MONTEIL, *Élements de phonétique et morphologie du latin*, París, 1986, pág. 348, es producto de una refección analógica a partir de *vivus* de una antigua forma regular de participio **mortus*. Sobre el recurso a los argumentos gramaticales como método exegético en Agustín, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 517, n. compl. 32, MARROU, *Saint Augustin…*, págs. 291-292, G. BELLISSIMA, «Sant' Agostino grammatico», en *Augustinus Magister* I, París, 1954, I, págs. 35-42.

30 Juego de palabras entre los dos sentidos de *declinari*.

31 Gen. 2, 17.

32 Gen. 3, 7.

33 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. c. Manich.* II 15, 23-24. AMBROSIO, *Parad.* 13, 63; 65. Sobre la interpretación agustiniana de este pasaje, *vid*. DULAEY, «L'apprentissage… Première partie», pág. 284, que señala que curiosamente las hojas de higuera para los antiguos eran causa de prurito (*vid*. TERTULIANO, *Anim.*, 38, 2, AMBROSIO, *Virg.* I 1, 3).

34 DULAEY, «L'apprentissage… Première partie», pág. 283, señala que la idea de la pureza del alma previa al pecado se halla en AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. II 13, 19, idea que se observa también en AMBROSIO, *Parad.* 13, 63, y que este último podría haber tomado de Filón. Asimismo, la desnudez de Adán se interpreta como en obras anteriores (AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. II 13, 19) de forma metafórica, y la vergüenza que siente ante ella se relaciona con la sexualidad, como en los autores griegos y en Ambrosio (*Noe* 30, 115). *Cf.* M. HARL, «La prise de conscience de la "nudité" d'Adam. Une interprétation de Gn. 3, 7 chez les Pères grecs», en M. Harl, *Le déchiffrement du sens,* París, 1993, págs. 291-300.

35 *Cf*. Gal. 5, 17, donde se dice que carne y espíritu presentan tendencias y deseos opuestos.

36 *Cf*. AGUSTÍN, *Enchir*. 7, 26.

37 Gen. 2, 17.

38 Gen. 3, 9.

39 Gen. 3, 19.

40 *Cf*. PLOTINO, *Enéadas* IX 6, 9.

41 Sap. 9, 15, citado también en *La ciudad de Dios* XII 16, XIV 3.

42 Como indica TESTARD, *Saint Augustin…*, II, pág. 58. Agustín cita el *Timeo* de Platón, (41a-d), a partir de la traducción de CICERÓN, *Timeo* XI 40. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, págs. 536-537, señala que este mismo discurso que dirige el dios supremo a los dioses menores creados por él es citado literalmente por Agustín en cuatro ocasiones como argumento contra las doctrinas neoplatónicas: *La ciudad de Dios* XIII 16, XXII 26, *Serm*. 241, 8, 8; 242, 5, 7. Asimismo, ha hallado otras seis alusiones al mismo en *La ciudad de Dios* IX 23, X 31, XIII 16, 17, 18, y 19. Sobre este discurso, *vid*. además BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 519, n. compl. 33.

43 Sobre los astros *vid*. PLATÓN, *Timeo* 38c-40d, que pudo conocer Agustín a partir de la traducción ciceroniana (CICERÓN, *Timeo* IX 29-X 37).

[44] PLATÓN, *Timeo* 30b-31b, 92c, CICERÓN, *Timeo* IV 12.

[45] El término latino *pallium* «manto», alude a la indumentaria propia de los filósofos. *Vid*. AULO GELIO, IX 2, TERTULIANO, *De pallio* 3.

[46] *Cf*. PLATÓN, *Timeo* 34a-f.

[47] *Cf*. PLATÓN, *Timeo* 30b.

[48] *Cf*. PLATÓN, *Timeo* 31b-32c.

[49] PLATÓN, *Timeo* 35b-36e.

[50] *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* VI 25, 36.

[51] *Vid. La ciudad de Dios* XVI 9, donde trata sobre las antípodas de la tierra, y XXII 11, donde vuelve a la cuestión de la imposibilidad, según los platónicos, de que los cuerpos terrenos estén en el cielo, *Vid*. además AGUSTÍN, *Fid. et symb*. 13.

[52] PLATÓN, *Timeo* 41a-d, citado a partir de CICERÓN, *Timeo* XI 40. Sobre el texto, *vid*. TESTARD, *Saint Augustin…,* II, pág. 59.

[53] Ejemplos de ello pueden hallarse en los textos bíblicos, por ejemplo en Dan. 14, 35, donde se narra cómo el profeta Habacuc es llevado por un ángel por los aires hasta Babilonia y el foso de los leones en el que se encontraba Daniel para que le llevase la comida, y en los relatos de los evangelios de la tentación de Cristo, como Mt. 4, 5, donde éste es llevado por el diablo hasta lo alto del pináculo del templo o Lc. 4, 5 donde lo eleva a cierta altura para mostrarle el mundo.

[54] *Cf*. Iob 26, 7.

[55] PLATÓN, *Timeo* 45b. Según TESTARD, *Saint Augustin…,* II, pág. 59, Agustín toma esta cita de Platón a partir de un pasaje perdido en la traducción de Cicerón que debe restituirse entre *Timeo* XIII 48 y XIV 49.

[56] *Vid. infra* XXII.

[57] *Cf. Gen. ad litt.* XII 35, 68, *Retract*. I 14, 2.

[58] *Cf*. PLATÓN, *Fedro* 248a-b.

[59] VIRGILIO, *Eneida* VI 750-751.

[60] *Cf*. PLATÓN, *Fedro* 248-249.

[61] *Vid. supra* X 30.

[62] *Cf. La ciudad de Dios* XXII 27.

[63] *Cf*. Psalm. 16, 9.

[64] Lc. 21, 18.

[65] Ephes. 5, 29.

[66] BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 519, n. compl. 34, señala que Agustín alude aquí a Orígenes.

[67] I Cor. 15, 42,

[68] Prov. 3, 18.

[69] Sobre las interpretaciones alegóricas del Paraíso terrenal, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 520-525, n. compl. 35 y 36, JERPHAGNON, *Saint Augustin…*, pág. 1203 n. 1 (534). Entre dichas interpretaciones, las más conocidas son las de Filón de Alejandría en la *Alegoría de las Leyes*, I Orígenes, en sus *Homilías sobre el Génesis*, y Ambrosio, en *Sobre el paraíso*. En cuanto a las fuentes que pudo utilizar Agustín en este pasaje, BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 524, n. compl. 36, señala que no pudo conocer directamente la *Alegoría de las Leyes* de Filón, pues no estaba traducida al latín, y que de Orígenes no se conserva la parte del comentario al Génesis en la que trataba del paraíso, por lo que no puede llegarse a ninguna conclusión al respecto. En cambio pudo inspirarse en la obra de Ambrosio, en la que se hallan abundantes ecos de Filón. Sobre estas cuestiones, *vid*. además M. DULAEY, «L'apprentissage… (1)», págs. 276-285, que incide en

la influencia de Ambrosio en las primeras obras exegéticas agustinianas. Por otra parte, Agustín se ocupó en diversas obras de la teorización sobre la metodología exegética, como en AGUSTÍN, *Gen. c. Manich.* II 2, 3, donde considera que, aunque la interpretación literal del *Génesis* resulta insuficiente, cree en la existencia de un paraíso material, frente a FILÓN, *Alegoría de las Leyes* I 45-64 y ORÍGENES, *Sobre los principios* IV 3, 1, que inciden sobre todo en la interpretación alegórica y espiritual, o en *Gen. imp.* I 2, donde habla de cuatro formas de exégesis diferente: histórica, alegórica, analógica o etiológica. *Vid*. además M. DULAEY, «L'apprentissage… (3)», págs. 22-26.

70 *Cf*. Gen. 16, donde se relata el origen de la estirpe de Abraham. Como es bien conocido, éste, al no tener descendencia con su esposa legítima, Sara, toma, a instancias de ésta, a una esclava egipcia llamada Agar, que da a luz a un hijo que recibirá el nombre de Ismael. Más adelante (Gen. 18-20) Sara, ya de avanzada edad, concibe milagrosamente a Isaac, lo que la lleva a expulsar a Agar y a su hijo.

71 Gal. 4, 22-24. San Pablo interpreta que el hijo de Agar nació según la carne y el de Sara según la promesa de Dios, y que ambas mujeres representan los dos testamentos: Agar al que procede del monte Sinaí, que engendra para la servidumbre y representa la Jerusalén actual, mientras que Sara se relaciona con la Jerusalén celeste y libre.

72 Este prodigio se da en dos ocasiones: la primera, en el monte Horeb o Sinaí, (Exod. 17, 1-7), durante las primeras etapas del éxodo del pueblo de Israel y antes de que se le revelaran los diez mandamientos, y la segunda cuarenta años después, durante el destierro al que fue condenado dicho pueblo por rebelarse contra Dios, mientras acampaban en Cades (Num. 20, 1-13).

73 I Cor. 10, 4.

74 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. c. Manich*. II 10, 13-14, AMBROSIO, *Parad*. 1, 3-4. Sobre las interpretaciones por parte de Agustín de los ríos del paraíso en obras anteriores y la influencia en las mismas de Ambrosio, que a su vez se inspira en interpretaciones de Filón y Orígenes, *vid*. M. DULAEY, «L'apprentissage… (1)», págs. 282, 286.

75 Cant. Cantic. 4, 13. La exégesis que relaciona el paraíso con la iglesia, según BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 525, n. compl. 36, era conocida a través de tradiciones muy diversas como la de ORÍGENES, *Comentario del Cantar de los Cantares* III, HIPÓLITO, *Comentario sobre Daniel* I 17, etc. En época de Agustín era ya clásica, por lo que, en opinión de BARDY, no es posible precisar en qué autor concreto se inspiró.

76 Psalm. 41, 7.

77 Psalm. 58, 10.

78 *Cf*. Gen. 18, 1-9, donde tres ángeles se presentan a Abraham y comen los alimentos que le ofrece, o Tob. 5-12, donde el ángel Rafael acompaña a Tobías en su viaje para recuperar el dinero de Gabael, durante el cual participa de las comidas entre los humanos.

79 Tob. 12, 18.

80 Lc. 24, 43, Ioh. 21, 9-14.

81 A lo largo de este capítulo Agustín realiza un comentario de I Cor. 15, 35-53.

82 Gen 2, 17.

83 Rom. 8, 10, *Cf*. AGUSTÍN, *Divers. quaest*. 76, 2.

84 Rom. 8, 11.

85 Gen. 3, 9.

86 Gen. 3, 19.

87 *Vid. supra* n. 3.

88 Rom. 8, 28-29.

89 I Cor. 15, 42-44. *Cf*. Gen. 2, 7.

90 I Cor. 15, 45, *Cf*. AGUSTÍN, *Gen c. Manich.* II 8, 10.

91 *Cf*. Rom. 6, 9.

92 I Cor. 15, 47-49.

93 Gal. 3, 27.

94 Rom. 8, 24.

95 *Cf*. I Tim. 2, 5.

96 *Cf*. Rom. 12, 5; I Cor. 12, 27, Ephes. 5, 30.

97 I Cor. 15, 21-22.

98 *Cf*. AGUSTÍN, *Epist*. 166, 21, *Pecc. orig.* 24, 28, *Gen. ad litt.* X 16, 29, *Pecc. mer*. III 11, 19-20.

99 *Cf. Gen. c. Manich.* II 21, 32. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 525-526, n. compl. 37, ve en este capítulo una crítica a Orígenes y sus discípulos, que pensaban que los seres humanos recibieron el cuerpo material como consecuencia de su pecado, y que las pieles de cuero que les entregó Dios al ser expulsados del paraíso eran precisamente dicho cuerpo (*Contra Cels.* 4, 40, *vid.* además GREGORIO NACIANCENO, *Discursos teológicos* 38, 12, GREGORIO DE NISA, *Discurso catequético* VIII 4-6, para quien las pieles representan el cuerpo mortal). *Vid.* además J. PÉPIN, «Saint Augustine et le symbolisme néoplatonicien de la vêture», *Augustinus magister* I, París, 1954, págs. 293-306, M. DULAEY, «L'apprentissage… (1)», pág. 285.

100 Gen. 2, 7.

101 Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 326, n. 2, Agustín en este punto puede referirse a la interpretación de Gen. 2, 7 como la efusión del Espíritu Santo al ser humano, y que puede verse en ORÍGENES*, Sobre los principios* I 3, 6 o TERTULIANO, *Bapt.* 5.

102 Ioh. 20, 22.

103 Gen. 2, 7.

104 Se desconoce la versión latina utilizada por Agustín, en la que aparece el verbo *fingere* en lugar del *formare* de la Vulgata.

105 I Cor. 15, 45.

106 *Cf*. II Cor. 4, 16, y los comentarios de Agustín en *C. Faust.* 24, 2.

107 Ioh. 20, 22.

108 *Vid. supra* XIII 24.

109 Gen. 2, 7.

110 Esai. 57, 16. Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 332, n. 2 Agustín sigue aquí la versión de los Setenta.

111 BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 333, n. 3, pone como ejemplos Act. 2, 2, donde se traduce por *spiritus*, Act. 17, 25, donde se traduce por *inspiratio* e Is. 57, 16 donde aparece *flatus*.

112 I Cor. 2, 11.

113 Eccl. 3, 21.

114 Psalm. 148, 8.

115 Ioh. 20, 22.

116 Mt. 28, 19.

117 Ioh. 4, 24.

118 Gen. 2, 7, *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. VII 1, 2.

119 Gen. 1, 24.

120 Gen. 7, 22.

121 Eccli. 24, 5.

122 *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt*. VII.

123 Apoc. 3, 16.

124 I Cor. 15, 44-49.

125 *Vid. supra* XIII 23.

LIBRO XIV

SUMARIO

1. A causa de la desobediencia del primer hombre todos estarían abocados a precipitarse en la eternidad de la segunda muerte si la gracia de Dios no liberase a muchos.
2. Sobre la vida carnal, que no sólo debe entenderse que se origina a partir de los defectos del cuerpo, sino también de los del espíritu.
3. La causa del pecado tiene su origen en el alma, no en la carne, y la corrupción contraída con el pecado no es un pecado, sino un castigo.
4. ¿En qué consiste vivir conforme al hombre, en qué conforme a Dios?
5. La concepción sobre la naturaleza del cuerpo y el alma de los platónicos es más aceptable que la de los maniqueos, pero también esta misma debe ser rechazada, porque atribuye las causas de todos los vicios a la naturaleza de la carne.
6. Sobre la cualidad de la voluntad humana, a cuyo juicio las emociones del alma son consideradas buenas o malas.
7. Los términos amor y aprecio se encuentran utilizados indistintamente en los textos sagrados referidos al bien y al mal.
8. Sobre las tres perturbaciones que, según los estoicos, se hallaban en el espíritu del sabio, con la exclusión del dolor o la tristeza, que no debe considerarse virtud del espíritu.
9. Sobre las perturbaciones del espíritu, entre las cuales las emociones aceptables se hallan en la vida de los justos.
10. Si debe creerse que los primeros seres humanos establecidos en el paraíso se vieron afectados antes de que pecasen por alguna perturbación.
11. Sobre la caída del primer hombre, en el que se vició una naturaleza bien fundada, y que no puede ser reparada sino por su creador.
12. Sobre la cualidad del primer pecado cometido por el ser humano.
13. En el delito de Adán la mala voluntad precedió a la mala acción.
14. Sobre la soberbia del trasgresor, que fue en sí misma peor que la trasgresión.
15. Sobre la justicia de la retribución que los primeros seres humanos recibieron por su desobediencia.
16. Sobre el mal de la libido, cuyo nombre, aunque convenga a muchos vicios, sin embargo, se aplica con propiedad a los movimientos del ardor obsceno.
17. Sobre la desnudez de los primeros seres humanos, que tras el pecado vieron vergonzosa e indecente.
18. Sobre el pudor en la unión sexual, no sólo en general, sino también en lo referente al matrimonio.
19. Los dominios de la ira y la libido, que actúan tan viciosamente en el ser humano que requieren ser reprimidos mediante el freno de la sabiduría, no existieron en la salud de la naturaleza antes del pecado.
20. Sobre la frivolísima inmoralidad de los cínicos.
21. Sobre la bendición de la fecundidad para la multiplicación de la especie humana, concedida antes del pecado, que la trasgresión no eliminó, pero le añadió la enfermedad de la libido.
22. Sobre la unión conyugal instituida y bendecida desde los orígenes por Dios.
23. Si también se hubiera debido producir la generación en el paraíso, si nadie hubiese pecado, o si allí habría tenido que luchar el juicio de la castidad contra el ardor de la libido.
24. Si los seres humanos hubieran conservado su inocencia y hubieran permanecido en el paraíso como premio a su obediencia, hubieran utilizado sus órganos genitales para la generación de la prole del mismo modo que los restantes, al arbitrio de la voluntad.
25. Sobre la verdadera felicidad, que no se alcanza en la vida temporal.
26. Se ha de creer que la felicidad de los que vivían en el paraíso hubiera podido cumplir la función reproductiva sin un apetito vergonzoso.

1

Dijimos ya en libros anteriores[1] que Dios quiso crear la humanidad a partir de un solo hombre no sólo para unir el género humano mediante una naturaleza común, sino también para cohesionarlo a través de ciertos lazos de parentesco mediante el vínculo de la paz en una unidad de concordia. Quiso además que este linaje no estuviera abocado a morir en cada uno de sus miembros si los dos primeros, de los cuales uno fue creado de la nada y la otra a partir del otro, no se hubieran hecho merecedores de este castigo a causa de su desobediencia. Pero tan grave fue el pecado que cometieron que por dicho motivo la naturaleza humana sufrió un cambio a peor, incluida la trasmisión a su descendencia del obstáculo del pecado y de la necesidad de la muerte. Y el reinado de la muerte ha ejercido su dominio sobre los seres humanos hasta tal punto que el castigo merecido los haría precipitarse a todos también a la segunda muerte, que no tiene fin, si la gracia de Dios, que no merecían, no liberara a algunos. Y como resultado de ello ha sucedido que, aunque existan tantas y tan grandes naciones habitando sobre el orbe de la tierra bajo diferentes religiones y costumbres, que se distinguen por la múltiple diversidad de lenguas, armas e indumentarias, no hubiera sin embargo más que dos clases de sociedades humanas, a las que podemos llamar propiamente dos ciudades siguiendo nuestras escrituras. Una es ciertamente la de quienes desean vivir según la carne, la otra la de los que prefieren vivir según el espíritu, en la paz propia de su idiosincrasia, y que, cuando alcanzan sus objetivos, viven cada una en la paz propia de su idiosincrasia.

2

Por consiguiente, ha de verse previamente en qué consiste vivir según la carne y en qué según el espíritu. En efecto, cualquiera que examine superficialmente lo que hemos dicho, o bien sin recordar o bien sin tener demasiado en cuenta el modo en que se expresan las sagradas escrituras, puede pensar que los filósofos epicúreos vivían según la carne, ya que situaron el bien supremo del ser humano en el placer del cuerpo, así como otros que igualmente sostuvieron la opinión de que el bien del cuerpo es el supremo bien del ser humano, y toda la masa de aquellos que no siguen ninguna corriente filosófica de tal índole, pero que por su inclinación a las pasiones son incapaces de disfrutar de nada que no proceda de los placeres que perciben los sentidos corporales, y que los estoicos, por el contrario, que sitúan el bien supremo del ser humano en el espíritu, viven según el espíritu, ya que ¿qué otra cosa es el alma humana sino espíritu? Pero, tal y como se

expresa la escritura divina, se hace patente que unos y otros viven según la carne. Pues llama carne no sólo al cuerpo del animal terreno y mortal (como cuando dice: *No toda la carne es la misma carne; una ciertamente es la del hombre, otra la de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces*[2]), sino que utiliza este término con varios significados. Entre estas formas diversas de expresión a menudo incluso llama carne al propio ser humano, es decir, a la naturaleza humana, mediante la figura por la que se nombra el todo por la parte, como por ejemplo: *Ninguna carne será justificada por las obras de la ley*[3]. Pues ¿qué quiso dar a entender, sino todo ser humano? Un poco más adelante lo dice con más claridad: *nadie es justificado por la ley*[4], y en la epístola a los gálatas: *sabiendo que ningún hombre es justificado por las obras de la ley*[5]. Según esto se entiende: *Y el Verbo se hizo carne*[6], es decir, hombre. Algunos, en una interpretación incorrecta, pensaron que Cristo carecía de alma humana[7]. En efecto, como se toma la parte por el todo cuando se leen en el evangelio las palabras de María Magdalena, que dice: *Se han llevado a mi Señor y no sé donde lo han puesto*[8], refiriéndose únicamente a la carne de Cristo, que creía que se habían llevado del monumento tras haber sido sepultada, así también cuando se menciona la carne, nombrándose el todo por la parte, se entiende el ser humano, como en aquellos pasajes que hemos citado anteriormente.

Así pues, puesto que la escritura divina utiliza el término carne con muchos sentidos que resulta largo escudriñar y enumerar, a fin de poder investigar en qué consiste vivir según la carne (cosa que es sin duda un mal, aunque la naturaleza de la carne no sea un mal en sí misma), examinemos con atención aquel pasaje de la carta del apóstol Pablo dirigida a los gálatas donde dice: *A la vista están las obras de la carne: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, enemistad, discordia, rivalidad, ira, disensión, sectarismo, envidia, borracheras, orgías y cosas similares. Y yo os prevengo ahora, como ya os previne, de que quienes realizan tales obras no poseerán el reino de Dios*[9]. Todo este pasaje de la carta del apóstol, considerado en relación con el asunto aquí tratado, podría resolver la cuestión de qué significa vivir según la carne. En efecto, entre las obras de la carne, que dijo que estaban a la vista y que condenó al recordarlas, no sólo encontramos aquellas que atañen al placer carnal, como la fornicación, la impureza, la lascivia, las borracheras y las orgías, sino también aquellas que ponen de manifiesto los vicios del espíritu ajenos al placer de la carne. ¿Quién no entiende que el culto que se rinde a los ídolos, la hechicería, la enemistad, la discordia, la rivalidad, la ira, la disensión, el sectarismo y la envidia no son vicios más del espíritu que de la carne? Puede suceder incluso que a causa de la idolatría o de algún error herético alguien se abstenga de los placeres de la carne, y, sin embargo, incluso entonces queda demostrado por esta autoridad apostólica que el ser humano, aunque parezca refrenar y reprimir los deseos carnales, vive según la carne, y en el hecho de abstenerse de los placeres de la carne se pone de manifiesto que está llevando a cabo acciones carnales condenables. ¿Quién no siente la enemistad en su espíritu? ¿O quién se dirige a un enemigo o a alguien a quien considera enemigo hablándole de este modo: «tienes mala carne contra mí», en lugar de «tienes mal ánimo contra mí»? Finalmente, como si alguien escuchase

«carnalidades[10]», por así llamarlas, no dudaría en relacionarlas con la carne, igualmente nadie duda que las animosidades pertenecen al ánimo. Por consiguiente, ¿por qué el maestro de los gentiles, iluminado por la fe y la verdad, llama a todas estas obras y a las que son similares obras de la carne, sino porque mediante esta figura por la que el todo es significado por la parte, quiere que por el término carne se entienda el propio ser humano?

3

Y si alguien afirma que la carne es la causa de todos los vicios propios de una moral reprobable porque el alma vive de ese modo bajo la influencia de la carne, ciertamente no presta rigurosa atención a la naturaleza humana en su conjunto. En efecto, sin duda «*el cuerpo corruptible es un lastre para el alma*[11]». Por ello, también el mismo apóstol al tratar sobre este cuerpo corruptible, del que poco antes había afirmado: *Aunque nuestro hombre exterior se corrompe*[12], dice: *sabemos que, si nuestra residencia terrena, nuestro habitáculo, se derrumba, tenemos un edificio de parte de Dios, una residencia eterna en los cielos, que no ha sido construida con las manos. Y en verdad en ésta suspiramos anhelando revestirnos de nuestra morada que procede del cielo; en el caso de que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues los que nos hallamos en este habitáculo suspiramos agobiados por no querer ser despojados en él, sino revestidos, para que nuestro lado mortal sea absorbido por la vida*[13]. Y nos vemos lastrados, pues, por el cuerpo corruptible, y sabiendo que la causa del propio lastre no se halla en la naturaleza y sustancia del cuerpo, sino en su corrupción, no queremos ser despojados del cuerpo, sino ser revestidos de su inmortalidad. Pues entonces todavía existirá, pero, ya que no será corruptible, no será una carga. En efecto, ahora *el cuerpo corruptible es un lastre para el alma y el habitáculo terreno abate el espíritu en sus múltiples cavilaciones*[14]. Sin embargo, si piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo, están en un error.

Pues aunque Virgilio parezca exponer en brillantes versos la doctrina platónica cuando dice:

«Estas semillas poseen un vigor propio del fuego y un origen celeste en tanto que los cuerpos perniciosos no las abotargan ni las embotan las extremidades terrenas ni los miembros destinados a morir[15]».

Y queriendo dar a entender que todas aquellas cuatro perturbaciones del alma tan conocidas, el deseo y el temor, la alegría y la tristeza[16], como orígenes de todos los pecados y los vicios, proceden del cuerpo, añade lo siguiente:

«Por eso temen y desean, sufren y gozan, y no ven la luz, confinadas en las tinieblas

y en una oscura cárcel[17]».

Sin embargo, nuestra fe ofrece una visión diferente. Efectivamente, la corrupción del cuerpo, que lastra al alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo, ni la carne corruptible hizo al alma pecadora, sino el alma pecadora hizo la carne corruptible. Y aunque existan ciertos estímulos de los vicios e incluso deseos viciosos originados por dicha corrupción de la carne, sin embargo, no todos los vicios de una vida inicua deben atribuirse a la carne, no vaya a ser que exoneremos de todos ellos al diablo, que no tiene carne. Pues aunque al diablo no se le pueda llamar fornicador, amante de la bebida, o de cualquier otro mal semejante, porque los placeres pertenecen a la carne, aun siendo consejero e instigador oculto de tales pecados, es sin embargo soberbio y envidioso en grado sumo. Y hasta tal extremo se apoderó de él dicha inclinación al vicio que por su causa fue destinado al suplicio eterno en las prisiones de esta atmósfera tenebrosa. Y estos vicios que tienen la primacía en el diablo, el apóstol los atribuye a la carne, que con toda seguridad el diablo no posee. En efecto, afirma que la enemistad, discordia, rivalidad, ira y envidia son obras de la carne; el origen y la cabeza de todos estos males es la soberbia, que sin carne reina en el diablo. ¿Y quién es más enemigo de los santos que él? ¿Quién se revela más combativo, más lleno de animosidad y más celoso y envidioso contra ellos? Y si posee todos estos vicios sin carne, ¿cómo son éstos obras de la carne sino porque son obras del ser humano, al que, como dije, designa bajo el nombre de carne? Pues no por tener carne, que el diablo no tiene, sino por vivir conforme a sí mismo, es decir, conforme al hombre, se ha hecho el ser humano semejante al diablo; porque también él quiso vivir conforme a sí mismo, cuando no permaneció en la verdad, de modo que sus mentiras no partían de Dios, sino de él, que no es ya mentiroso, sino el padre de la mentira[18]. Fue, sin duda, el primero en mentir y a partir de él, que dio origen al pecado, comenzó a existir la mentira.

4

Por consiguiente, cuando el hombre vive conforme al hombre, no conforme a Dios, es semejante al diablo; porque tampoco el ángel debió vivir conforme al ángel, sino conforme a Dios, para permanecer en la verdad y decir la verdad de parte de él, no la mentira de la suya. En efecto, sobre el ser humano dice el apóstol en otro pasaje: *Y si la verdad de Dios resalta sobre mi mentira*[19]. Dice que la mentira es nuestra, la verdad de Dios. Así pues, cuando el hombre vive conforme a la verdad no vive conforme a sí mismo, sino conforme a Dios. Pues es Dios el que dijo: *Yo soy la verdad*[20]. Pero cuando vive conforme a sí mismo, es decir, conforme al hombre, no conforme a Dios, vive sin duda conforme a la mentira, y no porque el ser humano en sí sea la mentira, pues Dios es su autor y creador, que no es ciertamente autor y creador de la mentira, sino porque el ser humano ha sido creado recto de manera que viviera no conforme a sí mismo, sino

conforme a aquel que lo creó, es decir, de manera que actuara según la voluntad de aquél más que según la suya. La mentira consiste en no vivir como debería hacerlo conforme al modo en que fue creado. Lo cierto es que quiere ser feliz incluso sin vivir del modo en que puede serlo. ¿Qué hay más mentiroso que semejante voluntad? Por ello, no sin razón puede afirmarse que todo pecado es una mentira. Pues no se comete pecado sino por esa voluntad que nos lleva a desear nuestro propio bien o a evitar nuestro propio mal. En consecuencia, la mentira consiste en que cuando actuamos por nuestro propio bien de ello resulte más bien un mal para nosotros, o cuando actuamos para mejorar en realidad lo que conseguimos es empeorar. ¿Cuál es el origen de esta situación, sino el hecho de que el bienestar puede venirle al ser humano únicamente de Dios, al que abandona al pecar, no de sí mismo, si viviendo conforme a sí mismo peca?

Así pues, aquella afirmación de que existen dos ciudades diferentes y contrarias entre sí debido a que unos viven según la carne, otros según el espíritu[21], puede también expresarse en el sentido de que unos viven conforme al hombre, otros conforme a Dios. Lo cierto es que 〈Pablo〉 con absoluta claridad dice a los corintios: *Pues cuando entre vosotros existe la rivalidad y la discordia ¿no sois acaso carnales y deambuláis conforme al hombre*[22]*?* Por consiguiente, deambular conforme al hombre es precisamente ser carnal, puesto que por la carne se entiende el ser humano, es decir, por una de sus partes. Lo cierto es que previamente dio el nombre de animales a esos mismos a los que después llamó carnales hablando del siguiente modo: *¿Quién conoce pues,* dice*, lo que hay en el interior del hombre sino el espíritu del hombre que está dentro de él*? *Así también el interior de Dios nadie lo conoce sino el espíritu de Dios. Y nosotros,* añade, *no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que procede de Dios, para que conozcamos los dones que nos ha otorgado Dios. Y esto lo exponemos con palabras no enseñadas por la sabiduría humana, sino por el espíritu, impartiendo conocimientos espirituales a aquellos dotados de espíritu. Pero el hombre animal no percibe lo que es propio del espíritu de Dios, pues para él es una necedad*[23]. Por ello, a éstos, es decir, a los de carácter animal, dice a continuación: *Y yo, hermanos, no pude hablaros como a seres espirituales, sino como a carnales*[24]. Y ambas cosas aparecen expresadas mediante esta misma figura, a saber, el todo por la parte. Pues tanto por el alma como por la carne, que son partes del ser humano, puede significarse el todo, que es el ser humano, y de ese modo no es una cosa el hombre animal y otra el carnal, sino que ambos son lo mismo, a saber, el hombre que vive conforme al hombre, así como no se hace alusión a otra cosa sino a los seres humanos cuando se lee: *Ninguna carne será justificada por las obras de la ley*[25] ya donde está escrito *Setenta y cinco almas descendieron con Jacob a Egipto*[26]. En efecto, en el primer pasaje por toda la carne se entiende todo el ser humano, y en el segundo por setenta y cinco almas setenta y cinco seres humanos. Y cuando se dijo *con palabras no enseñadas por la sabiduría humana* pudo decirse «no por la sabiduría carnal», como cuando se dijo *deambuláis conforme al hombre* pudo decirse «según la carne». Pero esto quedó más de manifiesto cuando añadió: *Pues si uno dice «yo soy de Pablo», y otro «yo de Apolo» ¿no sois*

hombres en todo caso?[27] Y lo que expresaba en *sois animales*, y *sois carnales*, lo dijo con mayor propiedad en *sois hombres*, lo que significa: vivís conforme al hombre, no conforme a Dios, y si vivierais según él, seríais dioses».

5

Por consiguiente, no hay necesidad de culpar de nuestros pecados y vicios, para ofensa del Creador, a la naturaleza de la carne, que en su género y en su categoría es buena, pero, si se abandona al creador bueno, vivir según el bien creado no es bueno, ya se elija vivir según la carne, ya según el alma, ya según el hombre en su totalidad, que consta de alma y carne (de ahí que se le pueda designar mediante el nombre de alma únicamente o mediante el de carne solamente). Pues quien alaba como bien supremo la naturaleza del alma e inculpa a la naturaleza de la carne como si de un mal se tratase, ciertamente también codicia el alma carnalmente y huye de la carne carnalmente, puesto que basa este sentir en la vanidad humana, no en la verdad divina. Y sin lugar a dudas los platónicos no incurren en la necedad de los maniqueos, que llegan al extremo de detestar los cuerpos terrenos como malos por naturaleza[28], al atribuir a Dios como artífice todos los elementos que componen este mundo visible y perceptible y sus cualidades. Sin embargo, sostienen la opinión de que las almas están tan influidas por los cuerpos terrenos y los miembros abocados a la muerte que de ahí les vienen las enfermedades de las ansias y los temores, de la alegría o la tristeza. En estas cuatro perturbaciones, como las llama Cicerón, o pasiones, como muchos traducen el término del griego[29], está contenida toda forma de vicio propia de las costumbres humanas[30]. Y si esto es así, ¿por qué Eneas, en Virgilio, tras haber oído a su padre en los infiernos que las almas retornarán de nuevo a los cuerpos, se asombra de dicha opinión exclamando:

«Oh padre, ¿acaso se ha de creer que algunas almas se elevan de aquí al cielo y de nuevo retornan a los torpes cuerpos? ¿Qué ansia tan terrible de luz tienen estos desgraciados[31]?».

¿Es cierto que este deseo tan terrible que se origina en los cuerpos terrenos y los miembros abocados a la muerte está presente hasta ese punto en aquella pureza tan alabada de las almas? ¿No afirma acaso que éstas están purificadas de toda contaminación corpórea semejante, según dice, cuando comienzan a querer retornar de nuevo a los cuerpos? De ahí se concluye que, aunque así fuera, cosa que resulta totalmente absurda, al alternar sucesiva e incesantemente la purificación y la contaminación de las almas en su ir y venir, no podría afirmarse verazmente que todos los movimientos culpables y viciosos de las almas arraigan en ellos de sus cuerpos terrenos, ya que, según estos mismos, aquella terrible ansia, como dice tan ilustre

interlocutor, se halla tan lejos de tener su origen en el cuerpo que impulsa al alma, purificada de toda contaminación corpórea y establecida fuera de todo cuerpo, a estar en un cuerpo. De ahí también que, según éstos admiten, no sólo la carne influye en el alma para que sienta deseo, temor, alegría o tristeza[32], sino que también dichos movimientos pueden originarse en ella misma.

6

Por otra parte, importa de qué índole es la voluntad humana, porque si es perversa, estos movimientos serán en ella perversos. Si, en cambio, es recta, no sólo serán intachables, sino también dignos de alabanza. En todos ellos sin duda está presente la voluntad; aún mejor, todos ellos no son otra cosa sino voluntades. Pues ¿qué son el deseo y la alegría más que la voluntad en armonía con lo que queremos? ¿Y qué son el miedo y la tristeza sino la voluntad en desacuerdo con lo que no queremos? Y cuando este acuerdo consiste en tratar de conseguir lo que queremos, se llama deseo; en cambio, cuando se trata de disfrutar de lo que queremos, se llama alegría. Igualmente, cuando sentimos rechazo por lo que no queremos que suceda, tal voluntad es el miedo, y cuando lo hacemos por lo que sucede a nuestro pesar, tal voluntad es la tristeza. Y ciertamente, en la medida en que la voluntad humana se siente atraída o repelida en virtud de la variedad de los objetos que se aspira a conseguir y que se evitan, en dicha medida es trasformada o dirigida hacia una clase u otra de emociones. Por lo cual conviene que el hombre que vive conforme a Dios, no conforme al hombre, sea amante del bien; de ahí resulta en consecuencia que odie el mal. Y puesto que nadie es malo por naturaleza, sino que quien es malo lo es por vicio, quien vive conforme a Dios siente un odio perfecto a los malvados[33], de manera que no odia al ser humano a causa del vicio ni ama el vicio por el ser humano, sino que odia el vicio y ama al ser humano. Pues, una vez sanado el vicio, permanecerá todo lo que debe amar, pero nada que deba odiar.

7

En efecto, de aquel cuyo propósito es amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo no según el hombre, sino según Dios, se dice ciertamente que tiene buena voluntad por dicho amor, que en las escrituras santas se denomina más habitualmente caridad, pero según estos mismos textos sagrados también se llama amor. Pues el apóstol dice que debe ser amante del bien aquel a quien propone que se elija para gobernar al pueblo[34], y cuando el Señor mismo dijo interrogando al apóstol Pedro[35]: *¿Me quieres más que éstos?* aquel le respondió: *Señor, tú sabes que te amo,* y el Señor preguntó de nuevo, no si Pedro le amaba, sino si le quería; aquél por su parte le respondió de nuevo:

Señor, tú sabes que te amo; la tercera vez que le preguntó Jesús tampoco dijo ¿me quieres? sino *¿me amas?* En ese punto el evangelista continúa diciendo: *Pedro se entristeció porque le había preguntado por tercera vez ¿me amas?* Aunque el Señor dijo no por tercera, sino por primera vez *¿me amas?*, y en cambio dos veces *¿me quieres?* De donde se entiende que incluso cuando el Señor decía *¿me quieres?* no decía otra cosa sino *¿me amas?* Y Pedro no cambió el término para esta única idea más que la tercera vez: *Señor, dijo, tú lo sabes todo, tu sabes que te amo*.

He creído que debía recordarse este pasaje porque algunos piensan que una cosa es dilección o caridad y otra amor[36]. Dicen, en efecto, que dilección debe tomarse en el buen sentido, y amor en el malo. Pero lo realmente cierto es que ni los propios autores de los textos profanos se han expresado con esos matices. Vean, pues, los filósofos si pueden establecer dicha distinción o con qué argumento; sus libros, sin embargo, dejan suficientemente claro que ellos tienen el amor en muy alta estima en las cosas buenas y respecto a Dios mismo. En todo caso, fue preciso puntualizar que las escrituras de nuestra religión, cuya autoridad anteponemos a todos los demás textos, no llaman a una cosa amor y a otra dilección o caridad. Pues ya hemos demostrado que también hablan de amor en el buen sentido. Pero para que nadie piense que se puede utilizar amor tanto en el buen sentido como en el malo y dilección en cambio sólo en el bueno, préstese atención a lo que está escrito en el salmo: *Quien siente dilección por la iniquidad odia su alma*[37], y aquellas palabras del apóstol Juan: *si alguien siente dilección por el mundo, la dilección del padre no está en él*[38]. He aquí un pasaje en el que se utiliza dilección en el buen sentido y en el malo. Pero para que nadie reivindique el uso de amor en el mal sentido (dado que ya lo mostramos en el bueno), lea lo que está escrito: *habrá, en efecto, hombres que se aman a sí mismos, amantes del dinero*[39]. Así pues, la recta voluntad es el amor bueno y la voluntad perversa el amor malo. Por consiguiente, el amor que desea ardientemente poseer lo que se ama es el deseo, el que lo posee y disfruta de ello la alegría; el que huye de la adversidad es el temor, el que la siente si le acontece, la tristeza[40]. Por lo tanto, estos sentimientos son malos si el amor es malo, buenos si es bueno. Busquemos la prueba de estas afirmaciones en las escrituras. El apóstol siente deseos de morir y estar con Cristo[41], y: *Mi alma ha sentido el deseo de desear tus juicios,* o, si se dice con mayor propiedad, *Mi alma ha deseado sentir ansia por tus juicios*[42] y *el deseo de la sabiduría conduce al reino*[43]. Sin embargo, el uso de la lengua dio como resultado que tanto si se dice deseo como concupiscencia, y no se añade cuál es su objeto, no puede entenderse salvo en el mal sentido[44]. La alegría aparece en el bueno en: *Alegraos los justos en el Señor y regocijaos*[45], e *infundiste alegría en mi corazón*[46], y, *me llenarás de alegría con tu presencia*[47]. El temor en el buen sentido puede verse cuando dice el apóstol: *trabajad con temor y temblor por vuestra propia salvación*[48], y: *no sientas orgullo, sino teme*[49], y: *temo que, como la serpiente tentó a Eva con su astucia, también vuestras mentes sean corrompidas por la pérdida de la pureza que está en Cristo*[50]. Pero en lo que se refiere a la tristeza, que

Cicerón llama más bien aflicción[51], Virgilio, por su parte, dolor, cuando dice: «sienten dolor y gozan[52]» (pero yo he preferido decir tristeza porque aflicción o dolor se usan más habitualmente respecto al cuerpo), resulta una cuestión bastante delicada si puede tomarse en el buen sentido.

8

Lo que los griegos llaman εὐπάθεια, y Cicerón denominó en latín *constantias* (condiciones estables[53]), los estoicos lo redujeron a tres en sustitución de tres perturbaciones en el espíritu del sabio: en lugar del deseo la voluntad, en lugar del goce la alegría, y en lugar del miedo la cautela. Pero, a fin de evitar el equívoco, negaron que pudiera haber algo en el espíritu del sabio que sustituyera la aflicción o el dolor, que nosotros preferimos llamar tristeza. La voluntad sin duda, dicen, aspira al bien que practica el sabio, la alegría procede del bien alcanzado, que el sabio obtiene por todas partes, la cautela evita el mal que el sabio debe evitar. Finalmente, en cuanto a la tristeza, ya que procede de un mal que ya ha sucedido, y creen que ningún mal puede sucederle al sabio, afirmaron que en su espíritu no podía haber nada en su lugar. Aquéllos, pues, afirman que nadie, excepto el sabio, quiere, se alegra y es precavido, y el necio en cambio únicamente desea, se regocija, teme y se entristece, y que aquellas tres son condiciones estables, mientras que estas cuatro son perturbaciones según Cicerón, pasiones según muchos otros. En griego las tres primeras, como he dicho, se llaman εὐπάθειαι, las cuatro siguientes πάθη. Cuando investigaba con el mayor rigor del que fui capaz si esta expresión era coherente con las sagradas escrituras descubrí las siguientes palabras de profeta: *No hay alegría para los impíos, dice el Señor*[54]; como si los impíos pudieran regocijarse más que alegrarse con los males, ya que la alegría pertenece propiamente a los buenos y piadosos. Asimismo, aquellas palabras del evangelio: *lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos*, parecen dichas en el sentido de que nadie puede querer algo mal o vergonzosamente, sino desearlo.

Además, a causa de la frecuencia de la expresión algunos intérpretes añadieron «bienes» y tradujeron del modo siguiente: «los bienes que queréis que os hagan los hombres[55]». Pues pensaron que había que evitar que alguien pretendiera que otros hombres promovieran para su disfrute acciones deshonestas, banquetes licenciosos, por ejemplo, para omitir otras más vergonzosas, en las cuales él crea que va a cumplir este precepto si corresponde a ellos de idéntico modo. Pero en el evangelio griego del que ha sido traducido el latino no se lee «bienes», sino *lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos;* creo, por tanto, que donde dijo *queréis* quiso que se sobreentendiera «bienes». Pues no dice «deseáis».

Sin embargo, no siempre es necesario encorsetar nuestro lenguaje con esta precisión, pero en ocasiones es preciso someterse a ella, y cuando leemos a aquellos cuya autoridad

no es lícito contradecir, sus palabras deben entenderse así donde el sentido recto no puede encontrar otra alternativa; como aquellos pasajes que, tomados en parte del profeta, en parte del evangelio, recordamos a modo de ejemplo. Pues ¿quién ignora que los impíos se sienten exultantes de gozo? Y sin embargo: *no hay alegría para los impíos, dice el Señor*. ¿Por qué, sino porque alegría tiene otro significado cuando este término se utiliza con propiedad y claridad? Asimismo, ¿quién podría negar que resulta inapropiado el precepto dado a los seres humanos de que todo lo que desean que los demás hagan por ellos lo hagan también ellos mismos por los demás, no sea que busquen el mutuo deleite en la ignominia de los placeres ilícitos? Y, sin embargo, resulta absolutamente saludable y veraz el precepto: *todo lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo también vosotros por ellos*. ¿Y por qué sino porque en este pasaje se ha utilizado en sentido propio el término voluntad[56], que es imposible entender en el mal sentido? Pero en una forma de expresión más usual, que es frecuente sobre todo en la lengua coloquial, no se diría ciertamente: *Guardaos de decir mentira alguna*[57], si no hubiese también una mala voluntad de cuya depravación se distingue aquella que proclamaron los ángeles al decir: *Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad*[58], Pues se añadió «buena» de forma redundante, si sólo puede ser buena. Y ¿qué gran elogio de la caridad hubiera realizado el apóstol al decir que no se goza de la iniquidad sino porque así goza la maldad? Y entre los autores de los escritos profanos se encuentra idéntica indiferenciación en el uso de estos términos. En efecto, dice Cicerón, el elocuentísimo orador: «Deseo, padres conscriptos, mostrarme clemente[59]». Porque utilizó esta palabra en el buen sentido ¿quién puede ser tan ignorante que sostenga que éste no debió decir «deseo», sino más bien «quiero[60]»? Finalmente, también en Terencio un joven libertino ardiendo en loco deseo:

«No quiero otra cosa más que a Filumena[61]».

Que esa voluntad fue libidinosa lo pone suficientemente de manifiesto la respuesta que allí le dio un esclavo suyo con más sentido común. Pues le dice a su amo:

«Cuánto más te valdría procurar apartar de tu corazón este amor en vez de decir esas cosas, que no hacen más que excitar tu pasión inútilmente[62]».

Pero que éstos también utilizaron alegría en el mal sentido lo atestigua aquel mismo verso virgiliano donde resume estas cuatro perturbaciones con extraordinaria concisión:

«Por eso temen y desean, sienten dolor y alegría[63]»,

Dijo también el mismo autor:

«Las perversas alegrías del espíritu[64]».

Por ello, la voluntad, la cautela y la alegría son comunes tanto a los buenos como a los malos, y, para expresarlo con otras palabras, tanto los buenos como los malos sienten deseo, temor y gozo. Pero aquéllos la ejercen bien, éstos mal, según tengan los seres humanos una voluntad recta o perversa[65]. También la misma tristeza, en lugar de la cual los estoicos creyeron que no podía encontrarse nada en el espíritu del sabio, se halla empleada en el buen sentido y, especialmente, en nuestros autores. En efecto, el apóstol alaba a los corintios porque se entristecieron conforme a la voluntad de Dios. Pero tal vez alguien podría decir que el apóstol los felicitó porque se entristecieron al mostrar arrepentimiento, una clase de tristeza que no puede ser propia sino de aquellos que pecaron. Pues dice así: *Veo que aquella epístola, aunque por un momento, os entristeció; ahora me alegro, no de que sintierais tristeza, sino de que la sintierais al arrepentiros. Pues os entristecisteis conforme a la voluntad de Dios, de modo que no sufrierais perjuicio alguno por nuestra causa. En efecto, la tristeza conforme a la voluntad de Dios produce un arrepentimiento que conduce a una salvación de la que no hay arrepentimiento posible; pero la tristeza del mundo provoca la muerte. Ved cómo el hecho mismo de entristecerse conforme a la voluntad de Dios produjo tal solicitud en vosotros*[66]. Y por esto pueden responder los estoicos en su defensa que la tristeza parece útil para arrepentirse de haber pecado, pero que no puede existir en el espíritu del sabio porque ni cae jamás en el pecado, el arrepentimiento del cual le cause tristeza, ni en ningún otro mal que le haga sentirse triste al sufrirlo o sentirlo. En efecto, cuentan también que Alcibíades (si no me falla la memoria respecto a su nombre), creyéndose feliz, se echó a llorar cuando Sócrates en un debate le mostró cuán desgraciado era a causa de su necedad[67]. Por consiguiente, para éste la necedad fue la causa de esta tristeza útil y deseable que hace que el ser humano se lamente de ser lo que no debe ser. Los estoicos en cambio dicen que no es el necio, sino el sabio, el que no puede albergar la tristeza.

9

Pero a estos filósofos, en lo que se refiere a la cuestión de las perturbaciones del espíritu, ya les respondimos en el libro noveno de la presente obra[68], demostrando que éstos están más ávidos de polémica que de buscar la verdad, no tanto en lo que se refiere a las ideas sino a las palabras. En cambio entre nosotros, de acuerdo con las escrituras sagradas y la doctrina saludable, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que vive conforme a la voluntad de Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, sufren y sienten alegría, y ya que su amor es recto, todas estas disposiciones de ánimo son rectas en ellos. Temen el castigo eterno, desean la vida eterna; sufren en el presente porque gimen todavía interiormente mientras esperan la adopción y la redención de su cuerpo[69]; sienten alegría en la esperanza porque se cumplirá *la palabra que está escrita:*

la muerte ha sido absorbida en la victoria[70]. Asimismo temen pecar, desean ser perseverantes; sienten dolor en sus pecados, se alegran en sus buenas obras. Pues a fin de sentir temor de pecar escuchan: *porque abundará la iniquidad, disminuirá la caridad de muchos*[71]; para sentir el deseo de ser perseverantes escuchan lo que está escrito: *quien perseverase hasta el fin, éste alcanzará la salvación*[72]; para lamentarse de sus pecados escuchan: *si decimos que no tenemos pecado, nos corrompemos nosotros mismos y la verdad no está en nosotros*[73]; para alegrarse en sus buenas obras escuchan: *Dios ama al que da con alegría*[74]. Asimismo, según haya en ellos debilidad o fortaleza, temen o desean ser tentados; sufren o disfrutan en las tentaciones. Pues para temer la tentación escuchan: *si alguien hubiera sido sorprendido en algún desliz, vosotros, que sois espirituales, reconduciéndole así en el espíritu de mansedumbre, cuidándote tú mismo de no ser también tentado*[75], y para sentir deseos de ser tentados, escuchan a un hombre valeroso de la ciudad de Dios que les dice: *Ponme a prueba, Señor y tiéntame; inflama mis entrañas y mi corazón*[76]; para lamentarse en las tentaciones ven a Pedro llorando, para sentir en ellas alegría oyen a Jacob diciendo: *considerad una absoluta alegría, hermanos míos, si caéis en diversas tentaciones*[77].

Y se conmueven por estas emociones no sólo en lo que les atañe a ellos mismos, sino también a aquellos que desean que sean liberados y temen que perezcan, y se lamentan si perecen y se alegran si son liberados. Lo cierto es que contemplan con los ojos de la fe de muy buen grado a aquel óptimo y valerosísimo varón, que se gloria en sus debilidades[78], para recordarlo muy especialmente nosotros, que hemos venido a la iglesia de Cristo desde la condición de gentiles, como educador de los gentiles en la fe y la verdad, quien se esforzó más que todos sus compañeros de apostolado, e instruyó con numerosas cartas a los pueblos de Dios, no sólo a los que se le mostraban en el presente, sino también a aquellos que habían de vivir en el futuro[79]. Contemplan, digo, a aquel varón, atleta de Cristo[80], sabio por él, ungido de él[81], crucificado con él, glorioso en él, combatiendo legítimamente en dura pugna en el teatro de este mundo, donde se convirtió en espectáculo para los ángeles y los seres humanos[82], y persiguiendo hasta la meta la palma de la vocación celeste[83]. Lo ven sentir alegría con los que están alegres, llorar con los que lloran[84], sosteniendo luchas en el exterior y albergando temores en su interior[85], deseando morir y estar con Cristo[86], anhelando ver a los romanos, para conseguir también algún fruto entre ellos, como entre otros pueblos[87], sintiendo celos por los corintios, y temiendo por esos mismos celos que sus mentes se apartasen de la castidad que reside en Cristo[88], sintiendo una gran tristeza y continuo dolor de corazón por los israelitas[89], porque, ignorando la justicia de Dios, no se someten a ella pretendiendo establecer la suya[90]. Lo contemplan mostrando no simplemente dolor, sino incluso aflicción, ante algunos que antes pecaron y no hicieron penitencia por su inmundicia y sus fornicaciones[91].

Si estos movimientos, si estas emociones procedentes del amor al bien y la santa caridad han de llamarse vicios, tendremos que permitir que los verdaderos vicios reciban el nombre de virtudes. Pero si dichas emociones siguen la recta razón cuando se muestran donde conviene, ¿quién se atrevería a llamarlas entonces enfermedades o pasiones depravadas? Por lo cual también el Señor mismo, dignándose a llevar una vida humana en forma de esclavo[92], pero sin tener pecado alguno, las mostró donde juzgó que debían mostrarse. Pues en él, que estaba dotado de un cuerpo humano real y un espíritu humano auténtico, las emociones humanas no eran falsas. Por consiguiente, cuando se cuenta de él en el evangelio que sintió tristeza e ira por la dureza del corazón de los judíos[93], y que dijo: *me alegro por vosotros, para que creáis*[94], que cuando iba a resucitar a Lázaro también derramó lágrimas, que quiso celebrar la comida de pascua con sus discípulos[95], que al acercarse la pasión su alma se entristeció[96], no se está contando ninguna mentira. Pero aquél asumió estos movimientos en su espíritu humano cuando quiso, en virtud de un designio prefijado, como se hizo hombre cuando quiso.

Por lo cual, y resulta ineludible admitirlo, incluso cuando estas emociones son rectas en nosotros y conforme a Dios, pertenecen a esta vida, no a aquella que esperamos que ha de venir y a menudo cedemos a ellas incluso contra nuestra voluntad. Así pues, en ocasiones, aunque no nos mueva un ansia culpable, sino la caridad merecedora de elogio, lloramos incluso sin querer. En efecto, sentimos estas emociones por la debilidad de la condición humana, pero no así el Señor Jesús, cuya debilidad tuvo origen en su poder. Pero mientras nos acompaña la debilidad de esta vida, si no las sintiéramos en absoluto, entonces no viviríamos rectamente. Pues el apóstol vituperaba y detestaba a aquellos de los que dijo que no sentían emociones[97]. Igualmente los censuraba el salmo sagrado, diciendo de ellos: *estuve esperando a quien sintiera mi misma tristeza, y no lo hubo*[98]. Pues no sentir dolor en absoluto mientras nos hallamos en este lugar de desgracias, así como también pensó y afirmó uno de los literatos de este siglo, «no se logra sino al alto precio de la crueldad en el espíritu y la insensibilidad en el cuerpo»[99]. Por lo cual, lo que en griego se denomina εὐπάθεια (que, si se pudiera, en latín se llamaría impasibilidad)[100], si pudiera entenderse (pues se aplica al espíritu, no al cuerpo) como vivir libre de esas emociones que sobrevienen en contra de la razón y perturban la mente, es algo absolutamente bueno y especialmente deseable, pero no pertenece a esta vida. Pues no habla así la voz de hombres cualesquiera, sino de los extremadamente piadosos y muy justos y santos: *si dijésemos que no tenemos pecado, nos corrompemos nosotros mismos y la verdad no habita en nosotros*[101]. Por ello, dicha ἀπάθεια existirá cuando no haya ningún pecado en el ser humano. Pero ahora se vive suficientemente bien ⟨si⟩ se vive sin delito, y quien cree que vive sin pecado, lo que consigue no es vivir libre de pecado, sino sin recibir el perdón. Finalmente, si ha de hablarse de ἀπάθεια cuando ninguna emoción puede afectar en absoluto al espíritu, ¿quién no juzgará tal insensibilidad peor que todos los vicios? Por consiguiente, puede decirse no sin razón que la felicidad perfecta estará libre del aguijón del temor y de toda tristeza, pero ¿quién sino alguien totalmente apartado de la verdad podría afirmar que allí no habrá amor y alegría?

Por otra parte, si la ἀπάθεια se da cuando ningún miedo causa terror ni el dolor produce angustia, debe rechazarse en esta vida, si queremos vivir rectamente, es decir, conforme a la voluntad de Dios; por el contrario, en aquella feliz, que se promete sempiterna, debe esperarse sin duda.

Efectivamente, aquel temor del que dice el apóstol Juan: *El temor no existe en la caridad, sino que la caridad perfecta expulsa el temor, porque el temor constituye un castigo; pues quien siente temor no es perfecto en la caridad*[102], no es de la misma índole que aquel que hacía temer al apóstol Pablo que los corintios se dejasen seducir por la astucia de la serpiente[103], pues este temor es el propio de la caridad, es más, es exclusivo de la caridad; en cambio, el temor que no se halla en la caridad es de la índole de aquel del que el mismo apóstol Pablo dijo: *Pues no recibisteis un espíritu de esclavitud que os conduzca de nuevo al temor*[104]. Pero aquel temor piadoso que perdura por todos los siglos[105], si va a permanecer incluso en el siglo futuro (pues ¿de qué otro modo puede entenderse que perdura por todos los siglos?), no es un temor que nos aparta del mal que puede suceder, sino que nos mantiene en el bien que no puede perderse. En efecto, cuando el amor al bien conseguido es inmutable, con toda seguridad, si puede decirse, el temor al mal que debe evitarse está libre de cuidado. Lo cierto es que bajo el nombre de temor piadoso se entiende aquella voluntad que hará necesario que no queramos pecar y que nos cuidemos del pecado, y no por la preocupación de que vayamos a pecar, producto de nuestra debilidad, sino por la tranquilidad que proporciona la caridad. O si no pudiera haber temor de ninguna clase en absoluto en aquella certísima seguridad de los gozos perpetuos y felices, así quedó dicho: *El temor piadoso de Dios, que perdura por todos los siglos*, e igualmente en el siguiente pasaje: *la paciencia de los pobres no perecerá jamás*[106]. Pues no será eterna la propia paciencia, que no es necesaria, a no ser cuando deben soportarse desgracias, sino que será eterno el resultado que se alcance por la paciencia. Tal vez así se dijo que el temor piadoso perdura por todos los siglos, porque perdurará aquello adonde nos lleva el propio temor.

Siendo así las cosas, puesto que debe llevarse una vida recta para alcanzar la vida feliz, todas estas emociones son rectas en una vida recta, perversas en una perversa. Pero en una vida feliz y eterna al mismo tiempo el amor y el gozo no sólo serán rectos, sino también seguros, y no existirá temor o dolor alguno. De ahí queda ya de manifiesto cómo deben ser en esta peregrinación los ciudadanos de la ciudad de Dios, viviendo conforme al espíritu, no según la carne, es decir, conforme a la voluntad de Dios, no conforme a la del ser humano, y cómo serán en aquélla inmortal hacia la que se dirigen. Por su parte, la ciudad, es decir, la sociedad de los impíos que viven no conforme a Dios, sino al hombre, y que siguen doctrinas humanas y demoniacas en el mismo culto de la falsa divinidad y en el desprecio de la verdadera, es sacudida por estas emociones depravadas a modo de enfermedades y perturbaciones. Y si alberga a algunos ciudadanos que parecen poner límites a tales movimientos y, por así decirlo, atenuarlos, hasta tal punto son éstos soberbios y orgullosos en su impiedad que por esto mismo son mayores sus hinchazones cuanto menores los dolores. Y si algunos con una vanidad tanto más

desmedida cuanto más rara amasen en sí mismos el no verse elevados y estimulados, ni doblegados e inclinados por emoción alguna, más que conseguir la verdadera tranquilidad pierden toda su humanidad. En efecto, no porque algo sea duro es recto, ni porque sea insensible es sano.

10

No sin motivo se plantea la cuestión de si el primer hombre o los primeros seres humanos (era efectivamente un matrimonio de dos personas) albergaban en su cuerpo animal antes de haber pecado estas emociones que no albergaremos en el cuerpo espiritual tras la expiación y el fin de todo pecado. Pues si las albergaban, ¿cómo es que eran felices en aquel memorable lugar de felicidad que era el paraíso? En definitiva, ¿quién que se ve afectado por el temor o el dolor puede llamarse absolutamente feliz? ¿Qué podía causar temor o dolor a aquellos seres humanos en tal confluencia de tantos bienes, donde ni se temía la muerte ni ninguna enfermedad del cuerpo, ni faltaba nada que la buena voluntad pudiera conseguir, ni existía nada que pudiera causar perjuicio a la carne o al espíritu del ser humano que viviera felizmente? El amor a Dios era apacible, así como el de los cónyuges entre sí que vivían en leal y sincera unión, y de este amor surgía un gran gozo, sin que faltase para su disfrute el objeto de dicho amor. El pecado se evitaba con tranquilidad, y si así seguían no les sobrevenía de otra parte ningún mal en absoluto que les produjera aflicción. ¿Acaso tal vez deseaban tocar el árbol prohibido para alimentarse, pero temían morir, y, por dicho motivo, el deseo y el miedo ya entonces perturbaba a aquellos seres humanos incluso en aquel lugar? Lejos estemos de pensar que esto sucedió cuando no existía ningún pecado en absoluto. Pues no deja de ser pecado desear aquello que prohíbe la ley de Dios y abstenerse de ello por temor al castigo, no por amor a la justicia. Lejos estemos, digo, de creer que antes de todo pecado ya existió allí un pecado tal que les llevó a cometer respecto al árbol aquello mismo que Dios dice respecto a la mujer: *Si alguien mirase a una mujer con deseo ya comete adulterio con ella en su corazón*[107]. Por ello, en la medida en que eran felices, no se veían agitados por ninguna perturbación del espíritu, ni sufrían por ninguna incomodidad del cuerpo, en esa misma medida hubiera sido feliz la sociedad humana en su conjunto si aquéllos no hubieran cometido aquel mal que también trasmitirían a sus descendientes, ni ninguno de su estirpe por iniquidad hubiera cometido aquello que recibiera como condena, y perdurando esta felicidad hasta que por aquella bendición en la que se dijo *Creced y multiplicaos*[108] se completase el número de santos predestinados, se les daría otra mayor, la que se concedió a los ángeles felicísimos, donde ya existiese una seguridad absoluta de que nadie habría de pecar ni nadie habría de morir y fuese tal la vida de los santos, sin haber experimentado previamente ningún esfuerzo, dolor o muerte, como será dada después de todas estas vicisitudes en la incorruptibilidad de los cuerpos tras la resurrección de los muertos.

Pero como Dios lo sabe todo de antemano y, por ello, tampoco pudo ignorar que el ser humano pecaría, debemos tratar sobre la ciudad de Dios conforme lo que él previó y estableció, no según aquello que escapa de nuestro conocimiento, porque no estuvo en el designio de Dios. Pues el ser humano no pudo con su pecado perturbar el plan divino, como si pudiera obligar a Dios a cambiar lo que había establecido, habiendo previsto Dios mediante su presciencia estos dos hechos, en concreto, cuán malvado iba a resultar el hombre, al que él mismo creó bueno, y cuánto bien iba también a hacer él mismo a partir de ello. En efecto, aunque se dice que Dios cambia lo establecido (por ello en las escrituras se lee también en sentido metafórico que Dios se ha arrepentido[109]), se dice en relación a lo que el ser humano había esperado o que producía el orden de las causas naturales, no por lo que el Omnipotente había previsto que iba a hacer. Por ello, tal y como está escrito[110], Dios creó al hombre recto y, por ello, de buena voluntad. Pues no sería recto si no tuviera buena voluntad. Por consiguiente, la buena voluntad es obra de Dios, pues creó al hombre dotado de ella ciertamente. Pero la primera mala voluntad, puesto que precedió a todas las malas obras en el ser humano, más que una obra fue una deserción de la obra de Dios hacia las suyas propias, y por eso son malas obras, porque se realizan según él, no según Dios, de modo que la misma mala voluntad o el propio ser humano, en razón de su mala voluntad[111], fuese como un árbol de mala calidad y sus acciones semejantes a malos frutos. Finalmente, la mala voluntad, aunque no sea conforme a la naturaleza, sino contraria a ella, porque es un vicio, sin embargo, es de la misma naturaleza que el vicio, que no puede existir sino en la naturaleza, pero en ésta que creó de la nada, no en la que engendró el creador de sí mismo, como engendró el Verbo por el que han sido hechas todas las cosas[112], porque, aunque Dios modeló al hombre del polvo de la tierra, la misma tierra y toda la materia terrena fue originada completamente de la nada, y cuando el hombre fue creado, dotó su cuerpo de un alma creada de la nada. Y hasta tal punto los bienes superan a los males que, aunque se permita su existencia para demostrar hasta qué punto puede hacer buen uso de estos mismos la justicia providentísima del Creador, sin embargo, los bienes podrían existir sin los males, como el propio Dios verdadero y supremo, como toda criatura celeste visible e invisible sobre este aire tenebroso. Los males, en cambio, no podrían existir sin los bienes, puesto que las naturalezas que los albergan, en cuanto que son naturalezas, son buenas sin duda. En definitiva, el mal se elimina no mediante la supresión de alguna naturaleza que se hubiera añadido o de alguna parte suya, sino mediante la reparación y corrección de aquella que estuviera viciada y depravada. Por consiguiente, el arbitrio de la voluntad es verdaderamente libre cuando no sirve a los vicios y a los pecados. Así fue concedido por Dios; lo que se perdió por el propio vicio sólo puede restituirlo aquel que pudo darlo. Por ello, la Verdad dice: *Si el Hijo os diera la libertad, entonces seríais verdaderamente libres*[113]. Esto es lo mismo que si dijera: «Si el Hijo os salvase, entonces estaríais verdaderamente a salvo». Por esto, en efecto, es liberador, porque es salvador.

Vivía, pues, el ser humano conforme a la voluntad de Dios en un paraíso corporal y espiritual al mismo tiempo. Pues no había un paraíso corporal por los bienes del cuerpo sin que hubiera uno espiritual por los de la mente[114], ni tampoco había un paraíso espiritual para que el ser humano gozara a través de los sentidos interiores sin que hubiera uno corporal para que lo hiciese a través de los exteriores. Ambos existían por ambos fines. Pero después de que aquel ángel soberbio y, por ello, envidioso, desviándose de Dios hacia sí mismo a causa de su propia soberbia y escogiendo con una especie de altanería tiránica disfrutar de unos súbditos antes que ser súbdito, cayó del paraíso espiritual (de cuya caída y de la de sus aliados, que de ángeles de Dios se convirtieron en ángeles suyos, discutí suficientemente en los libros undécimo y duodécimo de esta obra, en la medida de mis posibilidades), tratando de insinuarse con su astucia y sus malos consejos en el entendimiento del ser humano, al que, a causa de su propia caída, odiaba porque permanecía en pie, escogió para hablar a través de ella en el paraíso corporal, donde vivían también con aquellos dos seres humanos, hombre y mujer, el resto de los animales terrestres, sometidos e inofensivos, a la serpiente, animal ciertamente escurridizo y que se mueve mediante tortuosas contorsiones, apropiado para su plan[115], y sirviéndose de ella tras haberla sometido a él por su presencia angélica y su naturaleza superior con maldad espiritual como si de un instrumento se tratara, conversó con falacia con la mujer, comenzando, evidentemente, por la parte inferior de aquella pareja humana, para alcanzar gradualmente el conjunto, pensando que el hombre no le creería fácilmente y que no podría ser engañado por su propio error, sino a condición de que cediera ante el error ajeno[116]. Pues así como Aarón no estuvo de acuerdo con el pueblo errante en la fabricación del ídolo por haber sido persuadido, sino que cedió bajo coacción[117], ni resulta creíble que Salomón considerase que se debía servir a los ídolos inducido por el error sino que fue empujado a aquellos sacrilegios por las lisonjas femeninas[118], del mismo modo se debe creer que aquel varón obedeció a su mujer, uno a una, una persona a otra persona, un cónyuge a otro cónyuge, para trasgredir la ley de Dios no porque bajo sus dotes de seducción creyera que decía la verdad, sino por la necesidad del vínculo conyugal. En efecto, no dijo en vano el apóstol: *Y Adán no fue seducido, en cambio la mujer fue seducida*[119], a no ser porque ella escuchó lo que le dijo la serpiente como si fuera verdad, y en cambio él no quiso separarse de su única compañía ni aun en la complicidad del pecado, y no por ello fue menos culpable, si pecó a sabiendas y conociendo las consecuencias. Por eso es por lo que el apóstol no dice: «No pecó», sino: *No fue seducido*, y pone de manifiesto la misma idea donde dice: *A través de un solo hombre entró el pecado en el mundo*[120], y un poco más adelante, con mayor claridad dice: *a semejanza del delito de Adán*[121]. Y quiso que se entendiera que son seducidos quienes no creen que lo que hacen sea pecado; pero él sí que lo sabía. De otro modo ¿cómo podría ser verdad que *Adán no fue seducido*? Pero, al no haber experimentado la severidad divina, pudo verse engañado al creer que había cometido un pecado venial[122]. Y por esto no fue seducido de idéntica forma en que lo fue la mujer,

sino que ella le engañó, según han de interpretarse sus siguientes palabras: *la mujer que me diste como compañera, ella misma me lo ofreció, y comí*. ¿Para qué más, pues? Aunque ambos no fueron engañados por su credulidad, sin embargo ambos fueron atrapados y envueltos por los lazos del diablo por su pecado.

12

Pero si a alguien le preocupa por qué la naturaleza humana no cambia por otros pecados del mismo modo que se vio trasformada por aquella infracción de los dos primeros seres humanos, hasta el punto de quedar sometida a una corrupción tan manifiesta como la que vemos y sentimos, e incluso a la muerte por su causa, de verse perturbada por tantos y tan fuertes vaivenes tan contrarios entre sí y de fluctuar por las emociones, como no lo fue sin duda en el paraíso antes del pecado, aunque habitase en un cuerpo animal; si a alguien le preocupa, como dije, no por ello debe considerar leve e insignificante el pecado cometido, porque lo fue en relación con un alimento, no malo ni perjudicial en sí, sino porque estaba prohibido, pues, efectivamente, Dios no hubiera creado y plantado nada malo en aquel lugar de tan gran felicidad. Pero en el precepto se recomendó la obediencia, virtud que en la criatura racional es en cierto modo la madre y guardiana de todas las virtudes, pues dicha criatura fue creada de tal modo que le resulte útil estar sometida a ella, y, en cambio, le es perjudicial hacer su propia voluntad y no la de aquel por quien fue creada. Por ello, este precepto de no comer una única clase de alimento, donde existía tan gran abundancia de otros, tan fácil de cumplir, tan escueto para guardarlo en la memoria, especialmente cuando el deseo aún no oponía resistencia a la voluntad, cosa que sucedió después como castigo a la trasgresión, fue violado con una injusticia tanto mayor cuanto más fácilmente podía guardarse su observancia.

13

Por otra parte, comenzaron a ser malos ocultamente, para caer en abierta desobediencia. Pues no se habría llegado a una mala acción si no la hubiese precedido una mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el origen de la mala voluntad sino la soberbia? En efecto, *la soberbia es el origen de todo pecado*[123]. ¿Y qué es la soberbia sino el apetito de un encumbramiento perverso? Pues el encumbramiento perverso consiste en hacerse y ser de algún modo principio para uno mismo, tras abandonar aquel principio al que debe adherirse el espíritu. Esto sucede cuando uno se complace en exceso consigo mismo. Pero se complace así cuando se aparta de aquel bien inmutable que debió complacerle más que él a sí mismo. Y este alejamiento es espontáneo, puesto que si la voluntad permaneciera estable en el amor al bien superior inmutable que la

iluminaba para que viera y que la inflamaba para que amase, no se desviaría de allí para complacerse a sí misma, ni caería por ello en las tinieblas ni languidecería hasta el punto de llegar a creer ella que la serpiente le dijo la verdad y de anteponer él la voluntad de su esposa al mandato de Dios y creer que su trasgresión del precepto era venial si no abandonaba a su compañera de vida ni siquiera en la complicidad del pecado. Por consiguiente, la mala acción, es decir, aquella trasgresión de comer el alimento prohibido, no fue cometida sino por quienes ya eran malos. Pues no se convertiría en malo aquel fruto si no procediera de un árbol malo[124]. Y el que el árbol llegase a ser malo se produjo contra su naturaleza, ya que no se hubiera hecho así a no ser por el vicio de la voluntad, que es contrario a la naturaleza. Pero una naturaleza no puede pervertirse por el vicio salvo si ha sido creada de la nada. Y por esto, el ser naturaleza le viene de haber sido creada por Dios, pero el apartarse de lo que es de haber sido hecha de la nada[125]. Y el ser humano no hizo defección hasta el punto de dejar de existir en absoluto, sino que, inclinándose hacia sí mismo, se hizo menos de lo que era cuando estaba adherido a aquel que posee la existencia en grado sumo. Así pues, el estar en sí mismo tras haber abandonado a Dios, es decir, el complacerse a sí mismo, no significa no ser ya nada, sino acercarse a la nada. Por ello los soberbios en las escrituras santas reciben otro nombre, el de autocomplacientes[126]. En efecto, es bueno tener el corazón en alto, pero no hacia sí mismo, lo cual es propio de la soberbia, sino hacia el Señor, lo cual es propio de la obediencia, que no puede pertenecer más que a los humildes. Es, pues, la humildad la que de un modo admirable eleva el corazón y es la soberbia la que lo abate. Ciertamente puede parecer un tanto paradójico que la soberbia abata y la humildad ensalce[127]. Pero la humildad piadosa nos somete a quien es superior, y no existe nada superior a Dios. Por este motivo, la humildad que nos somete a Dios enaltece. En cambio la soberbia, que se halla entre los vicios, rechaza por eso mismo la sumisión y cae lejos de aquel por encima de quien no hay nada, y por esto se situará más abajo y se cumplirá lo que está escrito: *Los abatiste cuando se elevaban*[128]. Pues no dice «cuando se habían elevado» de manera que primero se elevaban y después eran abatidos, sino que conforme se iban elevando entonces eran abatidos. Sin duda, el propio hecho de elevarse es ya ser abatido. Por ello ahora en la ciudad de Dios se recomienda muy encarecidamente la humildad a la ciudad de Dios que peregrina en este siglo y se pone de relieve sobre todo en su rey, que es Cristo[129], y se enseña en los escritos sagrados que el vicio de la soberbia, contrario a esta virtud, domina sobre todo en su adversario, que es el diablo. Ésta es sin duda la gran diferencia por la que se distinguen ambas ciudades de las que hablamos, una, evidentemente, la sociedad de los piadosos, otra la de los impíos, cada una con sus ángeles correspondientes, en los cuales en un caso prevaleció el amor a Dios, en otro el amor a sí mismos[130].

Por consiguiente, el diablo no hubiera atrapado al ser humano a causa del pecado claro y manifiesto cuando hizo lo que Dios había prohibido que se hiciera si éste no hubiese empezado ya a buscar la autocomplacencia. Por ese motivo, pues, le deleitaron sus palabras: *Seréis como dioses*[131]. Y hubieran podido serlo más bien adhiriéndose al

principio supremo y verdadero por medio de la obediencia, y no constituyéndose a sí mismos en su propio principio por medio de la soberbia. En efecto, los dioses creados no son dioses por su verdad, sino por su participación en el Dios verdadero[132]. Y por aspirar a ser más acaba siendo menos aquel que mientras prefiere bastarse a sí mismo se aparta de aquel que verdaderamente le basta. Por ello, aquel mal que lleva al ser humano a buscar la autocomplacencia, como si él mismo fuera la luz, se desvía de aquella luz que si le place, él mismo también se convierte en luz; aquel mal, digo, se anticipó en secreto para que le siguiera el mal que fue perpetrado abiertamente. Es cierto, pues, lo que dicen las escrituras: *Antes de la caída el corazón se exalta, y antes de la gloria se humilla*[133]. En una palabra, aquella caída que se produce ocultamente precede a la caída que se produce abiertamente, en tanto que la primera no se considera una caída. Pues ¿quién considera la exaltación una caída cuando ya allí se produce el distanciamiento por el que se abandona al Excelso? ¿Quién no ve que se produce una caída cuando se produce una trasgresión evidente e indudable a su mandato? Por este motivo Dios prohibió lo que una vez cometido no pudiera excusarse bajo ningún pretexto que lo justificase. Y me atrevo a decir que les es útil a los soberbios caer en algún pecado evidente y manifiesto que les haga sentirse insatisfechos consigo mismos, ellos que ya habían caído por su autocomplacencia. Pues la insatisfacción que Pedro sintió consigo mismo cuando lloró fue más saludable que su autocomplacencia cuando mostró presunción[134]. Esto también lo dice el salmo sagrado: *Cubre sus rostros de ignominia y buscarán tu nombre, Señor*[135], es decir, para que complazca buscar tu nombre a aquellos que sintieron autocomplacencia buscando el suyo.

14

Pero peor y más condenable es la soberbia, que incluso en los pecados manifiestos lleva a buscar refugio en la excusa, como aquellos primeros seres humanos, cuando la mujer dijo*: La serpiente me sedujo, y comí*[136], y el hombre alegó: *la mujer que me diste como compañera, ella misma me lo ofreció del árbol, y comí*[137]. Aquí no suena en absoluto la petición de perdón, en modo alguno la súplica de un remedio. Pues aunque éstos no nieguen, como Caín[138], el pecado cometido, sin embargo la soberbia todavía trata de atribuir a otro lo que hizo malintencionadamente: la soberbia de la mujer a la serpiente, la del varón a la mujer. Pero cuando se produce una trasgresión abierta del mandato divino, se trata más bien de una acusación que de una verdadera excusa. En efecto, no dejaron de cometerla porque la mujer la cometió persuadida por la serpiente y el varón por haberle ofrecido el fruto la mujer, como si se debiera anteponer algo a Dios, a quien se debe creer y obedecer.

15

Por consiguiente, a ese desprecio del mandato de Dios, que le había creado, que le había hecho a su imagen, que le había puesto al frente de los restantes animales, que le había establecido en el paraíso, que le había proporcionado abundancia de todos los bienes y de salud, que no le había abrumado con unos preceptos ni excesivos ni onerosos ni difíciles, sino que le había dado facilidades para salvaguardar su obediencia con uno sólo, brevísimo y sencillísimo, con el que recordaba a aquella criatura, a la que convenía una libre servidumbre, que él era su Señor, le siguió una justa condena. Y fue tal la condena que el ser humano, que de haber obedecido el mandato estaba destinado a ser espiritual también en la carne, se hizo carnal incluso de mente, y fue abandonado a sí mismo por la justicia de Dios, él, que había caído en la autocomplacencia por su soberbia, y no para que fuera dueño de sí mismo, sino para que, discrepando de sí mismo, sufriera una dura y mísera esclavitud bajo el poder de aquel con quien consintió en su pecado en lugar de disfrutar de la libertad que había deseado, muerto voluntariamente en el espíritu, destinado a morir en el cuerpo contra su voluntad, desertor de la vida eterna y condenado también con la muerte eterna si la gracia no lo liberase. Quien considere semejante condena excesiva o injusta no sabe valorar ciertamente de qué magnitud fue la iniquidad en el pecado, donde resultaba tan sencillo no pecar. Pues así como merecidamente se proclama la gran obediencia de Abraham[139], porque se le ordenó algo dificilísimo, matar a su hijo, de igual modo en el paraíso tanto mayor fue la desobediencia cuanto lo que fue prescrito carecía de toda dificultad. Y como la obediencia del segundo fue más encomiable porque fue obediente hasta la muerte[140], así la desobediencia del primero fue tanto más detestable porque fue desobediente hasta la muerte. En efecto, cuando se establece un castigo riguroso para la desobediencia y el creador ordena algo de fácil cumplimiento, ¿quién puede explicar satisfactoriamente cuán grave mal es no obedecer en una cuestión fácil un mandato de tanta autoridad y bajo la amenaza de un suplicio tan duro?

Finalmente, para expresarlo brevemente, en el castigo de aquel pecado ¿cuál fue el pago por la desobediencia sino la propia desobediencia? Pues ¿qué otra cosa constituye la desgracia del ser humano sino su propia desobediencia a sí mismo, de modo que querría lo que no puede porque no quiso lo que pudo[141]? Efectivamente, en el paraíso, aunque no lo podía todo antes del pecado, sin embargo no quería lo que no podía, y, por ello, podía todo lo que quería, pero ahora, como lo conocemos en su estirpe y atestigua la divina escritura, *el hombre se hizo semejante a la vanidad*[142]. ¿Quién podrá enumerar, en efecto, todo lo que querría y que no puede, en tanto que no se obedece a sí mismo, es decir, que su propio espíritu y su carne, que es inferior a éste, no obedece a su voluntad? Pues el espíritu se turba contra su propia voluntad en innumerables ocasiones, la carne siente dolor, envejece y muere, y todo lo demás que soportamos, que no soportaríamos a nuestro pesar si nuestra naturaleza obedeciera a nuestra voluntad de todas las maneras y en todas sus partes. Pero la carne soporta algo que le impide someterse. ¿Qué importa el

motivo, con tal que sin embargo por medio de la justicia de Dios nuestro señor, a quien no quisimos servir con sumisión, nuestra carne, que había estado sometida, nos resulte molesta por no asumir la servidumbre, aunque nosotros, si no servimos a Dios, podríamos ser molestos para nosotros mismos, no para él? En efecto, él no necesita nuestro servicio del mismo modo que nosotros necesitamos el servicio del cuerpo, y, por ello, es nuestro castigo lo que recibimos, no el suyo lo que nosotros cometimos. Por otra parte, los llamados dolores de la carne son dolores del alma en la carne y procedentes de la carne. Pues ¿qué puede sufrir o desear la carne por sí misma sin el alma? Pero cuando se dice que la carne desea o sufre, o bien es el mismo ser humano, como expusimos, o bien alguna parte del alma a la que afecta la pasión de la carne, ya áspera, que le cause dolor, ya suave, que le produzca placer. Pero el dolor de la carne es simplemente una aflicción del alma procedente de la carne y cierto desacuerdo respecto a dicha pasión, como el dolor del espíritu, que se denomina tristeza, es el desacuerdo con aquellos hechos que nos sucedieron contra nuestra voluntad. Pero a la tristeza muchas veces precede el miedo, que también reside en el alma, no en la carne. Al dolor de la carne, por su parte, no le precede ningún miedo de la carne, por llamarlo de algún modo, que se sienta antes que el dolor en la carne. En cambio al placer le sigue cierto apetito que se siente en la carne como un ansia suya, como, por ejemplo, el hambre, la sed y aquella que habitualmente se llama libido cuando afecta a los órganos genitales, aunque se trate de un término genérico que se aplica a toda clase de deseo[143]. Pues los antiguos incluso dieron una definición de la propia ira según la cual ésta no era otra cosa sino el deseo de venganza[144], aunque en ocasiones el hombre se enoje con seres inanimados, contra los cuales la venganza no tiene ningún sentido, y alguien dominado por la ira quiebre el punzón que escribe mal o rompa el cálamo. Pero ésta, aunque un tanto irracional, constituye un deseo de venganza, y, por así decirlo, una especie de sombra de retribución para que quienes obren mal sufran a su vez un mal. Existe, pues, un deseo de venganza que se llama ira; existe un deseo de poseer dinero que se llama avaricia; existe un deseo de vencer por cualquier medio que se llama obstinación; existe un deseo de vanagloria que se denomina jactancia[145]. Existen muchos y variados deseos, algunos de los cuales poseen incluso una denominación particular, pero otros no la tienen. Pues ¿quién podría decir fácilmente cómo se llama el deseo de dominar, de cuyo inmenso poder sobre los espíritus de los tiranos son testimonio las guerras civiles?

16

Por lo tanto, aunque los deseos puedan referirse a múltiples objetos, sin embargo, cuando se habla de libido sin añadir el objeto de la misma, no suele venir a la mente otra excepto aquella por la que se excitan las partes obscenas del cuerpo. Y ésta no sólo reclama para sí todo el cuerpo, ni sólo exteriormente, sino también en su interior, y excita a la persona en su totalidad, unidos y mezclados al mismo tiempo la emoción del espíritu

y el apetito de la carne, para alcanzar un placer como no existe otro mayor entre los placeres del cuerpo, hasta el extremo de que en el preciso instante en que se alcanza su clímax se anula toda la agudeza y lo que podría llamarse el estado de vigilia de la mente. ¿Y qué amigo de la sabiduría y de los gozos sagrados llevando vida conyugal, pero, como aconsejó el apóstol, *sabiendo poseer su receptáculo corporal en la santificación y el honor, no en la enfermedad del deseo, así como los gentiles que ignoran a Dios*[146], no preferiría, si pudiese, engendrar hijos sin esta libido, de modo que también en la función de sembrar la prole los órganos creados para ese propósito se encuentren sometidos a la mente, de igual modo que los demás miembros en la función asignada a cada uno de ellos, movidos por el mandato de la voluntad, no incitados por el ardor de la libido? Pero ni siquiera los propios aficionados a este placer se excitan cuando quieren, ya en la unión conyugal, ya en la inmundicia del vicio infame, sino que en ocasiones este movimiento se produce de forma inoportuna, sin que se busque, y algunas veces abandona a quien se halla preso de excitación, y cuando el espíritu arde en la concupiscencia, el cuerpo se queda frío, y así resulta llamativo que la libido no sólo no se somete a la voluntad de engendrar, sino tampoco al deseo lascivo, y aunque generalmente se opone toda ella a la mente que la intenta reprimir, algunas veces también se divide contra sí misma y excitado el espíritu no se acompaña a sí misma excitando el cuerpo.

17

Con razón se siente vergüenza sobre todo de esta libido, con razón también los propios miembros que mueve o deja de mover según ciertas leyes propias, por así decirlo, y en modo alguno a nuestro arbitrio, se llaman vergonzantes, cosa que no fueron antes del pecado humano. Pues así como está escrito: estaban *desnudos y no se avergonzaban*[147], no porque su desnudez les fuera desconocida, sino porque la desnudez aún no era vergonzosa, ya que la libido aún no excitaba aquellos miembros contra la voluntad, todavía la desobediencia de la carne no daba en cierto modo testimonio para replicar contra la desobediencia humana. En efecto, no habían sido creados ciegos, como opina el vulgo ignorante, pues él vio los animales, a los que dio nombre[148], y sobre ella se lee*: vio la mujer que el árbol era bueno como alimento y agradable a la vista*[149]. Estaban, pues, abiertos sus ojos, pero no estaban abiertos, es decir, que no estaban atentos, para conocer qué les ofrecía el vestido de la gracia, ya que sus miembros no sabían oponerse a su voluntad. Perdida esta gracia, para castigar la desobediencia con una pena recíproca, surgió en el movimiento del cuerpo cierta novedad impúdica por la que la desnudez se hizo indecente, y los hizo conscientes y les llevó a la confusión. Éste es el motivo por el que después de que hubieran violado el mandato de Dios en abierta trasgresión se escribió acerca de ellos: *y se abrieron los ojos de ambos y descubrieron que estaban desnudos, y entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos mandiles* (*campestria*[150]). *Se abrieron,* ice*, los ojos de ambos,* no para ver, pues antes ya veían, sino para discernir entre el bien que habían perdido y el mal en el que habían caído. De ahí que también el propio árbol, porque podía otorgar esta capacidad de discernir si

llegaba a ser tocado para obtener alimento en contra de la prohibición, recibió de dicha facultad su nombre, de modo que se le llamó árbol de la ciencia del bien y del mal. En efecto, una vez experimentada la molestia de la enfermedad se hizo también más patente la alegría de la salud. *Supieron*, pues, *que estaban desnudos*, es decir, desnudos de aquella gracia que les impedía sentir vergüenza por la desnudez de su cuerpo sin que ninguna ley del pecado se opusiera a sus mentes. Así pues, conocieron algo que les hubiera resultado más provechoso ignorar si, conservando su fe en Dios y obedeciéndole, no hubieran cometido lo que les obligaba a experimentar los perjuicios de la infidelidad y la desobediencia. Por ello, confundidos por la desobediencia de su carne, como castigo en forma de testimonio de su desobediencia, *entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos mandiles* (*campestria*), es decir, delantales (*succintoria*) para los genitales. Pues algunos traductores pusieron «succintoria». Ahora bien, «campestria» es sin duda el término latino, cuyo origen procede de la costumbre de los jóvenes que se ejercitaban en el campo de Marte desnudos de cubrir sus vergüenzas. De ahí que comúnmente se llame «campestrados» a quienes se cubren de esa guisa. En consecuencia, lo que la libido movía con desobediencia contra la voluntad condenada por la culpa de la desobediencia, lo ocultaba la vergüenza pudorosamente. Por esto todos los pueblos, puesto que descienden de aquella estirpe, hasta tal extremo tienen interiorizado el cubrir las vergüenzas que algunos bárbaros no dejan desnudas estas partes del cuerpo ni siquiera en los baños, sino que se lavan con alguna prenda que las cubra[151]. También por las umbrías soledades de la India, aunque algunos practiquen la filosofía desnudos, por lo que reciben el nombre de gimnosofistas, visten sin embargo prendas que cubran sus genitales, de las que carecen en el resto de sus miembros.

18

Pero en cuanto al propio acto que representa la culminación de semejante deseo, no sólo en ciertas relaciones ilícitas, donde se requieren lugares ocultos para escapar de la justicia humana, sino también en el trato con prostitutas, infamia que la ciudad terrena hizo legal[152], aunque se trate de una práctica que no persigue ninguna ley de la ciudad, este deseo libidinoso, aun permitido e impune, evita sin embargo las miradas públicas, y por un sentido innato de vergüenza los propios lupanares tienen dispuesto un lugar secreto, y pudo más fácilmente la deshonestidad no tener las cortapisas de una prohibición que la desvergüenza suprimir los escondites de su infamia. E incluso los propios deshonestos la llaman deshonestidad. Aunque sean aficionados a ella no se atreven a hacer ostentación. ¿Qué? La unión conyugal que se realiza según las prescripciones de las leyes matrimoniales con la finalidad de engendrar hijos, ¿acaso aunque esta misma sea lícita y honesta no busca un lecho apartado lejos de testigos? ¿No despide a todos los sirvientes, e incluso también a los mismos paraninfos[153] y a quienesquiera que cualquier necesidad había permitido entrar, antes que los cónyuges

comiencen a acariciarse? Y puesto que, como también dice el «máximo exponente de la elocuencia romana»[154], todas las acciones legítimas quieren salir a la luz[155], es decir, desean ser conocidas, pero esta acción legítima, por el contrario, desea darse a conocer de tal modo que sin embargo siente vergüenza de mostrarse a la vista. Pues ¿quién ignora qué hacen los cónyuges para engendrar hijos? Porque, para que se lleve a cabo, los matrimonios se celebran con gran solemnidad. Sin embargo, cuando se realiza el acto del que habrán de nacer los hijos, no se permite estar presentes como testigos ni siquiera a los propios hijos, si es que ya han nacido algunos de dicho acto. En efecto, esta acción correcta busca la luz de los espíritus para darse a conocer de un modo que, sin embargo, rehúye la de los ojos. ¿Cuál es la causa de esto, sino que lo que es decente por naturaleza se realiza de manera que al mismo tiempo se incurre en la vergüenza producto del castigo?

19

Es por este motivo por lo que aquellos filósofos, que se acercaron más a la verdad, declararon que la ira y la libido son partes viciosas del espíritu, porque se mueven turbia y desordenadamente incluso hacia aquellos actos que la sabiduría no prohíbe cometer, y que por esto es necesario controlarlas mediante la inteligencia moderadora y la razón[156]. Afirman que esta tercera parte del espíritu está colocada como en una torre para gobernarlas, para que, dominando aquélla y obedeciendo éstas, la justicia pueda ser preservada en el ser humano en todas las partes de su espíritu. Por lo tanto, estas partes, que admiten que son viciosas incluso en el hombre sabio y templado, de tal modo que la mente ha de refrenarlas y contenerlas mediante su represión y restricción y dirigirlas a lo que ha concedido la ley de la sabiduría (por ejemplo, la ira a ejercer la justa represión, la libido a la función de propagar la descendencia); estas partes, digo, no eran viciosas en el paraíso antes del pecado. Pues no perseguían nada contra la recta voluntad por lo que fuera necesario mantenerlas apartadas mediante los frenos rectores de la razón, por decirlo de algún modo. En efecto, el hecho de que ahora se mueven de este modo y son reguladas sin embargo mediante su represión y rechazo por quienes viven en la templanza, la justicia y la piedad, unas más fácilmente, otras con mayor dificultad, no implica ciertamente salud procedente de su naturaleza, sino debilidad producto de la culpa. Y respecto al hecho de que la vergüenza no oculte las obras de la ira y de otras disposiciones de ánimo que se manifiestan en algunas palabras y acciones de igual modo que las obras de la libido, realizadas mediante los órganos genitales, ¿cuál es la causa sino que en los restantes miembros del cuerpo no son las propias inclinaciones las que los mueven, sino la voluntad, si los consiente, que posee el dominio absoluto en el uso de éstos? Pues cualquiera que pronuncia palabra enojado o que incluso golpea a alguien no puede hacerlo si la lengua y la mano no se mueven bajo algún tipo de mandato de la voluntad. Por el contrario, en el caso de los órganos genitales del cuerpo, la libido los

sometió a sus leyes, por decirlo de algún modo, de suerte que no son capaces de moverse si esta misma faltase y si ella misma no los excita ya espontáneamente, ya en respuesta a un estímulo externo. Esto es lo que causa vergüenza, esto es lo que se evita con rubor ante los ojos de los que miran, y mejor tolera un hombre la multitud de espectadores cuando se enoja injustificadamente con otra persona que la mirada de uno sólo cuando se une legítimamente a su esposa.

20

¿No comprendieron esto aquellos filósofos caninos, es decir, los cínicos[157], al exponer una doctrina contra el pudor humano que no puede calificarse de otro modo más que de canina, es decir, inmunda y deshonesta? Sostienen que, puesto que lo que se hace con la esposa es legítimo, no hay que avergonzarse por hacerlo en público, ni abstenerse de la unión conyugal ni en la calle ni en cualquier plaza. Vence, sin embargo, el pudor natural a una opinión tan errada. Pues aunque cuentan que Diógenes lo hizo en alguna ocasión jactanciosamente, pensando que así su escuela sería más famosa, si se grababa en la memoria de las personas tan extraordinaria desvergüenza suya, sin embargo, después los cínicos abandonaron tales prácticas, y prevaleció el pudor, que hace que los seres humanos sientan vergüenza ante sus congéneres, sobre el error de que los hombres aspirasen a ser semejantes a los perros[158]. Por ello también pienso que aquel o aquellos de los que se cuenta que actuaron de ese modo realizaron el acto sexual preferentemente a la vista de personas que ignoraban qué se estaba haciendo bajo el manto, en lugar de atreverse a culminar dicho placer bajo la presión de las miradas humanas. En efecto, los filósofos no se avergonzaban de que pareciera que deseaban realizar el acto sexual allí donde la libido misma se avergonzaba de aparecer. Y ahora vemos que todavía quedan filósofos cínicos, pues éstos se distinguen no sólo por cubrirse con el manto, sino también por llevar la clava. Sin embargo, ninguno de ellos se atreve a practicar aquello que, si alguien se atreviera, sin duda acabaría cubierto de salivazos de los espectadores, por no decir ya de pedradas. Por consiguiente, sin duda alguna la naturaleza humana siente vergüenza de esta libido, y la siente con razón. Pues en su desobediencia, que sometió los órganos genitales del cuerpo únicamente a sus propios movimientos, y arrebató su control a la voluntad, queda suficientemente de manifiesto cuál es la retribución de aquel primer acto de desobediencia humana, y fue conveniente que esto se manifestase sobre todo en aquella parte por la que es engendrada la propia naturaleza, que por aquel primer y gran pecado cambió a peor. De su vínculo nadie se libera, si la gracia de Dios no expía en cada persona lo que, cuando todos existían en un solo hombre, fue cometido para perdición de todos y castigado por la justicia divina.

21

Por lo tanto, lejos esté de nosotros creer que aquellos cónyuges establecidos en el paraíso iban a cumplir lo que Dios dijo en su bendición: *creced y multiplicaos y llenad la tierra*[159], por medio de esta libido, de la que se avergonzaron hasta el extremo de cubrir sus propios miembros[160]. Esta libido nació sin duda después del pecado; después del pecado la naturaleza, no sin pudor, perdida la potestad a la que el cuerpo estaba sometido en todas sus partes, la percibió, le prestó atención, se avergonzó, se cubrió. Pero aquella bendición del matrimonio, para que los cónyuges crecieran y se multiplicaran y llenaran la tierra, aunque también permanecería en quienes delinquieron, fue dada sin embargo antes que delinquieran, a fin de que se supiera que la procreación de los hijos pertenece a la gloria del matrimonio, no al castigo del pecado. Pero ahora los seres humanos, desconocedores de aquella felicidad que reinó en el paraíso, opinan que, a no ser por aquello de lo que tienen experiencia, es decir, por la libido, de la que vemos incluso que se avergüenza la propia honestidad del matrimonio, no hubieran podido engendrar hijos. Unos[161] no aceptan las escrituras divinas donde se lee que después del pecado la desnudez causó vergüenza y las partes pudendas fueron cubiertas, sino que se burlan irreverentemente; otros en cambio, aunque las acepten y veneren, pretenden que las palabras *creced y multiplicaos* no se entienden en relación con la fecundidad carnal, porque también se lee algo similar referido al alma[162]: *me multiplicarás en mi alma en la virtud*[163], como en aquel pasaje que continúa en el Génesis: *y llenad la tierra y dominadla*, interpretan la tierra como la carne, a la que llena el alma con su presencia y ejerce sobre ella un dominio absoluto cuando se multiplica en virtud[164], pero creen que la descendencia carnal sin la libido que tras el pecado nació, se manifestó, causó confusión y se ocultó, ni hubiera podido nacer entonces, como tampoco puede ahora, ni habría podido estar en el paraíso, sino fuera, tal como sucedió. En efecto, después de ser expulsados de allí se unieron para engendrar hijos y los engendraron.

22

Nosotros, por nuestra parte, no dudamos en absoluto de que crecer, multiplicarse y llenar la tierra según la bendición de Dios es un don del matrimonio, que Dios estableció desde el principio antes del pecado humano, creando macho y hembra, diferencia sexual que es evidente sin duda en la carne. Lo cierto es que a esta obra de Dios está también subordinada la propia bendición de Dios. Pues tras haber dicho la escritura: *hombre y mujer los creó*, a continuación añadió: *Y Dios los bendijo diciendo: creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla*[165], y lo que sigue. Aunque todo esto podría referirse también con propiedad al intelecto espiritual, sin embargo, hombre y mujer no puede entenderse como algo similar en un solo ser humano, en el sentido de que sin duda

hay en él un elemento que gobierna y otro que es gobernado, sino que, así como aparece con absoluta claridad en los cuerpos de distinto sexo, es un enorme disparate negar que fueron creados hombre y mujer de tal modo que crecieran, se multiplicasen y llenasen la tierra engendrando su prole. En efecto, al preguntársele a Dios no sobre el espíritu que manda y la carne que obedece, ni sobre el espíritu racional que gobierna y el deseo irracional que es gobernado, ni sobre la virtud contemplativa que sobresale y la activa que se somete, o sobre el intelecto de la mente y el sentido del cuerpo, sino claramente sobre el vínculo conyugal, por el que se unen entre sí uno y otro sexo, si era lícito repudiar a la esposa por una causa cualquiera, puesto que por motivo de la dureza de corazón de los israelitas Moisés permitió que se pudiera entregar el documento de repudio, respondió diciendo: *¿No leísteis que quien al principio los creó hombre y mujer los creó, y dijo: por este vínculo abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su esposa y serán dos en una sola carne? Así pues ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre*[166]. Así pues, es cierto que el hombre y la mujer fueron instituidos desde el principio, así como ahora vemos y conocemos dos tipos de seres humanos que se distinguen por su sexo, pero se dice que son uno sólo o bien a causa de su unión, o bien a causa del origen de la mujer, que fue creada del costado del varón. Efectivamente, el apóstol, por este primer ejemplo precedente por institución divina, aconseja que cada uno de los maridos amen a sus esposas[167].

23

Por otra parte, quien afirma que no se habrían podido unir ni engendrar si no hubieran pecado, ¿qué es lo que está diciendo sino que el pecado humano fue necesario para aumentar el número de los santos? En efecto, si al no pecar se hubieran quedado solos, ya que, según piensan, no podrían engendrar si no hubieran pecado, ciertamente fue necesario el pecado para que pudiesen existir no sólo dos hombres justos, sino muchos. Y si creer esto es una necedad, más bien debe creerse que, aunque nadie hubiera pecado, el número de santos suficiente para poblar aquella felicísima ciudad sería tan grande como el que actualmente, por la gracia de Dios, compone la multitud de pecadores, mientras los hijos de este siglo engendran y son engendrados[168].

Y, por ello, aquellas nupcias dignas de la felicidad del paraíso, si no se hubiera cometido pecado, habrían engendrado una prole merecedora de amor y la libido no les habría causado sonrojo[169]. Pero ahora no se dispone de un ejemplo con el que demostrar cómo podría suceder tal cosa. Y no por ello sin embargo debe parecer increíble que incluso aquel miembro hubiese podido servir sin esta libido a la voluntad, a la que ahora sirven tantos miembros. ¿No es cierto que movemos manos y pies cuando queremos para hacer aquello que debe realizarse con estos miembros, sin resistencia alguna, con

tanta facilidad cuanta vemos en nosotros y en los demás, especialmente en los artesanos dedicados a trabajos corporales de todo tipo, donde una aplicación más activa contribuye a ejercitar una naturaleza relativamente débil y torpe? ¿y no creemos que en la labor de engendrar a los hijos, si no hubiera existido la libido, que se nos dio en pago del pecado de desobediencia, aquellos miembros hubieran podido servir obedientemente a los seres humanos, como los restantes, a una señal de la voluntad? ¿Acaso no dice Cicerón en los libros *Sobre la república*, al discutir sobre las distintas clases de gobierno y al establecer un paralelismo entre esta cuestión y la naturaleza humana, que a los miembros del cuerpo se les gobierna como a los hijos por su inclinación a la obediencia, y que, en cambio, las partes viciosas del espíritu son reprimidas como a los esclavos, con una autoridad más severa[170]? Y, especialmente, porque en el orden natural el espíritu se antepone al cuerpo, y, sin embargo, el propio espíritu gobierna con más facilidad al cuerpo que a sí mismo. No obstante, esta libido, de la que ahora discutimos, causa mayor vergüenza porque el espíritu ni se gobierna a sí mismo eficazmente respecto a ella para que no le resulte agradable en absoluto, ni al cuerpo de forma absoluta para que la voluntad dirija los miembros vergonzantes antes que la libido, y, si así fuese, no serían vergonzantes. Pero ahora causa pudor que al espíritu le oponga resistencia el cuerpo, que está sometido a aquél por su inferior naturaleza. Lo cierto es que en el caso de otras inclinaciones, cuando se resiste a sí mismo, siente menos vergüenza, porque cuando es vencido por sí mismo, él mismo se vence a sí mismo; aunque sucede de forma desordenada y viciosa, porque la victoria surge de esas partes que deben someterse a la razón, sin embargo, es vencido por partes suyas, y, por ello, como se ha dicho, por sí mismo. En efecto, cuando el espíritu se vence ordenadamente, de manera que sus movimientos irracionales se sometan a su mente y su razón, con tal de que también aquélla esté sometida a Dios, es digno de alabanza y virtuoso. Con todo, el espíritu siente mayor vergüenza cuando no se obedece a sí mismo en sus partes viciosas que cuando el cuerpo, que es distinto de él y se halla en una posición inferior a él y cuya naturaleza no vive sin él, no cede ante sus deseos o mandatos.

Pero cuando el dominio de la voluntad pone freno al resto de los miembros, sin los cuales aquellos a los que la libido excita en contra de la voluntad no podrían satisfacer su deseo, queda a salvo la castidad, no porque haya desaparecido el deleite del pecado, sino porque no está permitido. Esta resistencia, esta oposición, esta pugna entre la voluntad y la libido, o al menos esta incapacidad de la libido frente a la suficiencia de la voluntad, sin lugar a dudas, si la desobediencia culpable no hubiese sido castigada con la pena de la desobediencia, no se hubieran producido en las bodas en el paraíso, sino que todos estos miembros servirían a la voluntad como los demás. Así el órgano genital creado para este propósito sembraría el campo como ahora la mano siembra la tierra[171]. Y respecto al hecho de que actualmente el pudor nos impide discutir sobre este asunto aun deseando hacerlo detalladamente, y nos obliga a excusarnos pidiendo disculpas ante los oídos pudorosos, no existiría ningún motivo para que esto sucediera, sino que en cualquier aspecto que viniera a la mente en la discusión sobre esta clase de miembros, podría realizarse una exposición libre, sin temor alguno a caer en la obscenidad, ni serían

obscenas las propias palabras que se pronunciasen, sino que cualquier cosa que allí se dijera sería tan honesta como cuando hablamos de otras partes del cuerpo. Por consiguiente, quien se aproxima a este texto con espíritu impúdico, trate de eludir su culpa, no su naturaleza; condene los actos de su inmoralidad, no las palabras a las que me veo obligado a recurrir; por ellas el lector u oyente pudoroso y religioso me perdona con absoluta facilidad mientras yo refute la falta de fe, que basa sus argumentos no en la creencia en hechos no probados, sino en la percepción de realidades ya experimentadas. Pues no se siente escandalizado al leer estas palabras quien no teme al apóstol cuando reprende las abominables infamias de las mujeres *que cambiaron las relaciones naturales por aquellas que son contrarias a la naturaleza*[172], principalmente porque nosotros ahora no mencionamos ni reprendemos, como aquél, una obscenidad condenable, sino que en la explicación de los efectos de la generación humana evitamos sin embargo, en la medida de nuestras posibilidades, como él, los términos obscenos.

24

Por lo tanto, el varón sembraría la prole, la mujer la recibiría, y sus órganos genitales estarían gobernados por la voluntad cuando y cuanto fuese necesario, no excitados por la libido. Pues no movemos a nuestro antojo únicamente aquellos miembros que están articulados por huesos rígidos, como las manos, los pies y los dedos, sino que también aquellos que están débilmente constituidos por tejidos blandos, los movemos agitándolos, los alargamos estirándolos, los doblamos torciéndolos y los endurecemos contrayéndolos cuando queremos, tal como son aquellos que mueve la voluntad, en la medida de sus posibilidades, en la boca y en el rostro. Finalmente, los pulmones mismos, las más blandas de todas las vísceras a excepción de las médulas, y protegidos por este motivo por la cavidad torácica, en la inspiración y expiración del aire y en la emisión o modificación de la voz, como los fuelles de los herreros o de los órganos, sirven a la voluntad del que sopla, respira, habla, grita o canta. Omito la facultad natural que presentan algunos animales de mover la piel que recubre todo su cuerpo, en el caso de que sientan en algún lugar algo que deban repeler, solamente en aquel punto donde lo sienten, y no sólo se sacuden con el movimiento de su piel las moscas que se les posan, sino también las astillas que se les puedan haber clavado. ¿Acaso porque el ser humano no es capaz de ello no pudo el Creador concedérselo a los animales que quiso? Por consiguiente, el ser humano mismo pudo así también gozar de la obediencia de sus miembros inferiores que perdió por su desobediencia. Y no fue, pues, difícil para Dios crearlo de manera que también en su carne no se moviera sino por su voluntad lo que ahora no se mueve sino por la libido.

En efecto, conocemos también algunas personas dotadas de unas cualidades naturales muy diferentes a las del resto y dignas de admiración por la propia rareza, que pueden realizar a placer algunas acciones con su cuerpo de las que otros son

absolutamente incapaces, y que apenas pueden creer cuando las escuchan[173]. Pues hay quienes mueven las orejas, bien una a una, bien ambas al mismo tiempo. Hay quienes sin mover la cabeza hacen caer toda la parte de su cabellera que está cubierta de pelo hasta la frente y la vuelven a colocar en su sitio cuando quieren. Hay quienes tras haber engullido de forma asombrosa una gran cantidad y variedad de objetos, con una leve contracción del diafragma los expulsan a voluntad en perfecto estado como de dentro de una bolsa. Algunos imitan y reproducen los sonidos de aves, animales y de otras personas cualesquiera con tal habilidad que si no se les viera, no se les podría distinguir de ellos en absoluto. Otros emiten a voluntad sonidos tan rítmicos por su parte inferior sin fetidez alguna que parece que cantan por esa parte. Yo mismo he conocido a una persona que solía sudar cuando quería. Es conocido que algunos lloran cuando quieren, y derraman lágrimas en abundancia. Y aun más increíble resulta lo que muchos hermanos han experimentado recientemente. Hubo cierto presbítero llamado Restituto en una parroquia de la iglesia de Cálama[174]. Cuando le placía (cosa que pedían que hiciera aquellos que deseaban observar de primera mano un fenómeno tan asombroso), ante las voces fingidas de lamento de una persona cualquiera, perdía de tal modo el sentido y yacía tan semejante a un muerto que no sólo no sentía en absoluto si le pellizcaban o le pinchaban, sino que incluso en ocasiones, si se le aplicaba fuego, le quemaba sin provocarle sensación alguna de dolor a no ser más adelante, a causa de la herida; que su cuerpo no se movía no porque opusiera resistencia, sino porque estaba privado de sensibilidad lo demostraba el hecho de que no exhalaba aliento alguno, como si de un difunto se tratase; sin embargo, después relataba que oía las voces humanas, si se pronunciaban con suficiente claridad, como de lejos. Por consiguiente, si incluso ahora el cuerpo obedece de ese modo a algunos, aun llevando esta vida llena de tribulaciones en carne corruptible, en muchos movimientos e impulsos más allá del modo habitual de su naturaleza y de forma asombrosa, ¿qué motivo tenemos para no creer que antes del pecado de la desobediencia y el castigo de la corrupción los miembros humanos pudieron servir a la voluntad humana en la propagación de la prole sin libido alguna? El ser humano fue, pues, entregado a sí mismo porque abandonó a Dios por complacerse a sí mismo, y al no obedecer a Dios no pudo tampoco obedecerse a sí mismo. De ahí la desgracia más evidente, que consiste en que el ser humano no vive como quiere. Pues si viviese como quiere, se consideraría feliz, pero en realidad no lo sería así, si viviera deshonestamente.

25

Pero si prestamos más atención, nadie vive como quiere si no es feliz, y nadie es feliz si no es justo[175]. Y ni siquiera el mismo justo vive como quiere, a no ser que haya llegado allí donde no se pueda morir, ser engañado u ofendido en absoluto, y tenga la seguridad de que siempre será así. Pues esto es lo que la naturaleza ansía, y no será

plena y absolutamente feliz si no consigue lo que ansía. Ahora bien, ¿quién entre los seres humanos puede vivir como quiere, cuando el propio hecho de vivir no se halla bajo su potestad? Ciertamente quiere vivir, pero se ve obligado a morir. ¿Cómo, pues, vive como quiere quien no vive tanto tiempo cuanto quiere? Y si quisiera morir, ¿cómo puede vivir como quiere quien no quiere vivir? Y si quiere morir no porque no quiera vivir, sino para vivir mejor después de la muerte, todavía, pues, no vive como quiere, sino que lo hará cuando llegue a lo que quiere muriendo. Pero, de acuerdo, vive como quiere, puesto que se forzó y se obligó a sí mismo a no querer lo que no puede y a querer lo que puede (así como dice Terencio: «Como no puedes hacer lo que quieres, quiere lo que puedes[176]»): ¿acaso es feliz porque soporta ser desgraciado? Lo cierto es que no se tiene una vida feliz si no se la ama. Ahora bien, si se la ama y se tiene, es necesario que se la ame muy por encima del resto de las cosas, puesto que por ella se debe amar todo cuanto se ama. Además, si se la ama tanto cuanto merece ser amada (pues no es feliz quien no ama la vida feliz como se merece), no puede suceder que quien así la ama no la quiera eterna. Por consiguiente, será feliz cuando sea eterna.

26

Por lo tanto, el ser humano vivía en el paraíso como quería mientras quería lo que Dios le había ordenado; vivía gozando de Dios, por cuya bondad era bueno, vivía sin que nada le faltase, teniendo bajo su potestad vivir siempre así. Tenía la comida a su alcance para no sentir hambre, la bebida para no tener sed, el árbol de la vida para que la vejez no le consumiera. Ningún deterioro en su cuerpo ni procedente de su cuerpo le causaba molestia alguna a ninguno de sus sentidos. No temía ninguna enfermedad interna ni ningún daño procedente del exterior. Gozaba de la máxima salud en su carne, de absoluta tranquilidad en su espíritu. Así como en el paraíso no hacía ni calor ni frío, de idéntica forma ninguna amenaza procedente del deseo o del miedo se cernía sobre su morador. No había tristeza en absoluto ni alegría vana. El verdadero gozo emanaba incesantemente de Dios, hacia el que ardía *la caridad del corazón puro, de la buena conciencia y de la fe no fingida*[177]. La unión entre los cónyuges estaba basada en la fidelidad procedente de un amor honesto, cuerpo y mente actuaban en armonía y se obedecía el mandato sin esfuerzo. El hastío no importunaba al ocioso, el sueño no agobiaba contra la voluntad. Lejos esté de nosotros sospechar que, en medio de tal abundancia de bienes y de tal felicidad humana, no fue posible engendrar la prole sin la enfermedad de la libido, sino que aquellos miembros se moverían bajo idéntica señal de la voluntad que los demás, y el marido se derramaría en el regazo de su esposa[178] sin el tentador aguijón de la pasión, con serenidad de cuerpo y espíritu y sin corrupción alguna de la integridad. Pues no porque no pueda probarse mediante la experiencia se ha de dejar de creer que cuando el tempestuoso ardor no gobernaba aquellas partes del cuerpo, sino que las dominaba un poder controlado, según fuera necesario, el semen del varón

hubiera podido ser introducido entonces en el útero de la esposa quedando a salvo la integridad del órgano genital femenino, tal y como ahora es posible que el flujo menstrual sea expulsado del útero de una virgen quedando a salvo su propia integridad. Efectivamente, lo uno podría ser introducido por la misma vía por la que lo otro puede ser expulsado. Pues así como para dar a luz las entrañas femeninas no se relajarían por el gemido del dolor sino por el impulso del feto maduro, de igual modo para fecundar y concebir ambas naturalezas no se unirían por el apetito de la libido, sino por un acto de la voluntad. Estamos hablando de cosas que ahora hacen sentir vergüenza y, por esto, aunque hagamos conjeturas, en la medida de nuestras posibilidades, sobre cómo pudieron haber sido antes de que causasen rubor, sin embargo, es preferible que nuestra exposición sea frenada por la vergüenza que nos hace contenernos antes que ayudada por la escasa elocuencia de la que disponemos. En efecto, como lo que digo ni siquiera llegaron a experimentarlo aquellos mismos que pudieron haberlo experimentado (puesto que, tras haber cometido el pecado, merecieron la expulsión del paraíso antes de haberse unido en el trabajo de sembrar la prole con sereno juicio), ¿cómo ahora, cuando se mencionan estos temas, no se presenta ante los sentidos humanos otra cosa sino la experiencia de la turbia libido, no la conjetura de una voluntad serena? Éste es el motivo por el que el pudor pone trabas a mis palabras, aunque la razón no falle al pensamiento. Sin embargo, a Dios omnipotente, creador supremo y absolutamente bueno de todas las naturalezas, que ayuda y recompensa a las buenas voluntades, pero que en cambio abandona y condena a las malas, no le faltó un plan para completar el número preciso de ciudadanos predestinado en su sabiduría para su ciudad incluso a partir del género humano condenado, separándolos no por sus méritos, puesto que toda la masa fue condenada como en una raíz podrida[179], sino por la gracia, y mostrando a los liberados no sólo en sí mismos, sino también a través de los no liberados, qué don les concedía. Pues cada cual reconoce que ha sido arrancado de los males no por una bondad que se le debiera, sino gratuita, cuando queda liberado de la comunidad de aquellos seres humanos con los que compartía justamente un castigo común. Por consiguiente, ¿por qué Dios no había de crear a aquellos de los que sabía de antemano que iban a pecar, puesto que en ellos y a partir de ellos podría mostrar qué merecería su culpa y qué recibiría su gracia, y que bajo tal creador y organizador el desorden perverso de quienes habían delinquido no pervertiría el orden recto de las cosas[180]?

27

Así pues, los pecadores, ángeles y seres humanos, no hacen nada que pueda obstaculizar *las grandes obras de Dios, escudriñadas en todas sus voluntades*[181], puesto que quien reparte a cada cual lo suyo con su providencia y omnipotencia sabe servirse bien no sólo de los buenos, sino también de los malos. Y, por ello, condenado y endurecido el ángel malo en pago de su primera mala voluntad hasta el punto de que ya

no tendría en adelante buena voluntad, ¿por qué Dios, sirviéndose de ello para un buen fin, no iba a permitir que el primer hombre, que había sido creado recto, es decir, de buena voluntad, fuera tentado por él? Porque el hombre había sido creado de tal modo que si, perseverando en su bondad, confiaba en la ayuda de Dios vencería al ángel malo, pero si por complacerse a sí mismo, abandonaba en su soberbia a Dios, su creador y apoyo, sería vencido, siendo merecedor de una buena recompensa si se mantenía en una voluntad recta con la ayuda de la voluntad divina, pero de una mala retribución si incurría en una voluntad perversa que abandona a Dios. Porque el mismo hecho de confiar en la ayuda de Dios no sería posible ciertamente sin la ayuda de Dios, y, sin embargo, no por ello dejaría de tener la potestad de alejarse de estos beneficios de la gracia divina por complacerse a sí mismo. Pues así como no está en su poder vivir en esta carne sin el aporte de los alimentos, y, en cambio, sí lo está el no vivir en ella, como hacen los suicidas, del mismo modo no tenía la posibilidad de vivir bien sin la ayuda de Dios, ni siquiera en el paraíso, pero sí la de vivir mal, ahora bien, con la pérdida de la felicidad y la aplicación subsiguiente de un justísimo castigo. Por consiguiente, si Dios no ignoraba esta caída futura del ser humano ¿por qué no iba a permitir que fuera tentado por la malignidad del ángel envidioso? En modo alguno porque no tuviera la certeza de que sería vencido, pero no menos sabiendo de antemano que el mismo diablo había de ser vencido por su semilla con la ayuda de su gracia para mayor gloria de los santos. Así sucedió, de manera que ni a Dios se le oculta nada que vaya a suceder, ni porque lo sepa de antemano obliga a nadie a pecar, y por medio de la experiencia subsiguiente muestra a la criatura racional, angélica y humana cuál es la diferencia entre la presunción particular de cada uno y la protección de Dios. ¿Quién se atrevería, pues, a creer o a afirmar que no había estado bajo la potestad de Dios evitar la caída del ángel y del ser humano? Pero prefirió no arrebatarle esta opción a su potestad y así mostrar de cuánto mal es capaz su soberbia y de cuánto bien su gracia.

28

Por consiguiente, dos amores construyeron dos ciudades, el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo la celeste[182]. Aquélla se gloria en sí misma, ésta en el Señor. Pues aquélla exige de los humanos la gloria, pero para ésta la máxima gloria consiste en tener a Dios por testigo de su conciencia. Aquélla levanta la cabeza en su vanagloria, ésta dice a su Dios: *Gloria mía, tú levantas mi cabeza*[183]. A aquélla la domina el ansia de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete, en ésta se sirven mutuamente en la caridad los dirigentes gobernando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su fortaleza en sus poderosos, ésta dice a su Dios: *Te amo, señor, mi fortaleza*[184]. Por ello, en aquélla sus sabios, que viven conforme al hombre, han perseguido los bienes de su cuerpo o su alma, o de ambos, o quienes pudieron conocer a Dios, *ni le glorificaron como Dios ni le profesaron*

agradecimiento, sino que se extraviaron en sus pensamientos y su corazón ignorante se oscureció; al afirmar que eran sabios (es decir, exaltándose en su sabiduría bajo el dominio de su soberbia) *se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes corruptibles semejantes al hombre, a las aves, a los cuadrúpedos y a los reptiles* (pues fueron conductores o seguidores de los pueblos en la adoración de imágenes semejantes), *y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que al Creador, que es bendito por todos los siglos*[185], pero en ésta no existe ninguna sabiduría humana salvo la piedad, por la que rinde el culto apropiado al Dios verdadero, esperando en la sociedad de los santos, tanto de los seres humanos como de los ángeles, el premio siguiente: *que Dios lo sea todo en todas las cosas*[186].

---

1 *Vid. supra* XII 22; 28.

2 I Cor. 15, 39.

3 Rom. 3, 20. Sobre otros tipos de metonimia y su definición en Agustín, *vid. supra* XI 8, n.

4 Gal. 3, 11.

5 Gal. 2, 16.

6 Ioh. 1, 14.

7 BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 353, n. 5, indica que la doctrina a la que alude Agustín en este punto era la defendida por Apolinar de Laodicea (ca. 310-ca. 390 d. C.) y sus seguidores, los apolinaristas. Esta doctrina, que surge como reacción frente al arrianismo, defiende el carácter completamente divino del espíritu de Cristo, de manera que el verbo no se une a un alma humana, sino a un cuerpo, que sí posee naturaleza humana. Dicha doctrina fue considerada herética por el papa Dámaso I en los sínodos de Roma de 374 y 377, de Alejandría de 378, de Antioquía de 379 y en el Primer Concilio de Constantinopla de 381. Se conservan algunas obras de Apolinar, como *Sobre la unión de cuerpo y divinidad en Cristo*; *Sobre la fe y la encarnación*, mientras que otras, como *Demostración de la encarnación divina,* se conocen indirectamente a partir de las críticas de otros autores como Gregorio de Nisa, que le dedica una obra completa, el *Antirrético*.

8 Ioh. 20, 13.

9 Gal. 5, 19-22.

10 Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 355, n. 2, el término latino *carnalitates* es un neologismo creado por Agustín.

11 Sap. 9, 15. Citado también en *La ciudad de Dios* XII 16, XIII 16.

12 II Cor. 4, 16.

13 II Cor. 5, 1-4.

14 Sap. 9, 15.

15 VIRGILIO, *Eneida* VI 730-733. Sobre la cita por parte de Agustín de estos versos y los siguientes, *vid*. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 403-404.

16 *Vid. infra* XIV 3; 5; 8, *Confesiones* X 14, 22. Sobre la concepción de estas cuatro pasiones en la filosofía clásica, *vid*. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 11, 24; IV 4, 10-11. Sobre estos pasajes ciceronianos, *vid*. TESTARD, *Saint Augustin…,* I, págs. 263, 295, 302, 307, HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 511-512.

17 VIRGILIO, *Eneida* VI 733-734. Sobre la idea platónica del cuerpo como prisión y su crítica por parte de Agustín, *vid*. *supra* XII 27. *Vid*. además COURCELLE, «Tradition platonicienne…».

18 *Cf*. Ioh. 8, 44.

19 Rom. 3, 7.

20 Ioh. 14, 6.

21 *Vid. supra* XIV 1.

22 I Cor. 3, 3.

23 I Cor. 2, 11-15.

24 I Cor. 3, 1.

25 Rom. 3, 20.

26 Gen. 46, 27.

27 I Cor. 3, 4.

28 *Cf*. AGUSTÍN, *Haer.* 46.

29 Sobre el uso de esta terminología *vid. supra* IX 4 n.

30 Según TESTARD, *Saint Augustin…*, II, pág. 59, Agustín en este punto resume muy libremente CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 4, 10-11, donde se trata la concepción platónica de la relación entre el cuerpo y el alma. *Vid. supra* VIII 17.

31 VIRGILIO, *Eneida* VI 719-721. Sobre el uso de estos versos en la refutación agustiniana de las teorías platónicas y maniqueas sobre el alma, *vid*. HAGENDAHL, *Augustine…*, vol. II, pág. 403.

32 *Cf.* CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 6, 11-15.

33 Para la expresión «odio perfecto» *cf*. Psalm. 138, 22.

34 *Vid*. I Tim. 1, 8-10, Tit. I 7-8.

35 Ioh. 21, 15-17. Los verbos latinos que utiliza el evangelista en este texto son *diligere* «querer» y *amare* «amar».

36 Sobre estas distinciones terminológicas entre *caritas, dilectio* y *amor*, y su base en las escrituras, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 529-530, n. comp. 39. Agustín trata esta cuestión además en *In euang. Ioh.* 123, 5, *In Epist. Ioh.* 8, 5, donde comenta el mismo pasaje del evangelio de Juan citado aquí, y da un significado más preciso a cada uno de los términos. Asimismo, BARDY comenta que la discusión sobre el sentido de dichos términos o de sus correspondientes en griego debe remontarse a autores como Orígenes y Ambrosio. Sobre la cuestión, *vid*. entre otros H. PÉTRÉ, *Caritas, étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Lovaina, 1948, págs. 43-98.

37 Psalm. 10, 6.

38 I Ioh. 2, 15.

39 II Tim. 3, 2.

40 *Cf*. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 7, 14.

41 Philip. 1, 23.

42 Psalm. 118, 20.

43 Sap. 6, 21.

44 Los términos «deseo» y «concupiscencia» traducen respectivamente *cupiditas* y *concupiscentia*.

45 Psalm. 31, 11.

46 Psalm. 4, 7.

47 Psalm. 15, 10.

48 Philip. 2, 12.

49 Rom. 11, 20.

50 II Cor. 11, 3.

[51] CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 10, 22-23. Sobre este pasaje, que Agustín contradice a favor de sus propios argumentos, *vid*. TESTARD*, Saint Augustin…,* II, págs. 59-60.

[52] VIRGILIO, *Eneida* VI 734.

[53] *Cf*. DIÓGENES LAERCIO, VII 116, CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 6, 11-14. Sobre los conceptos tratados en estas citas, *vid*. TESTARD*, Saint Augustin…,* I, pág. 269. Sobre la relativa libertad que se permite Agustín a la hora de citar en este caso, *vid*. TESTARD*, Saint Augustin…,* II, págs. 60-61.

[54] Esai. 57, 2, citado, según indica BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*, pág. 378, n. 1, a través de la versión bíblica de los Setenta.

[55] BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*, pág. 378, n. 3 señala que el término *bona* «bienes», al que alude Agustín, y que aparece en algunos manuscritos de la Vulgata —L (*Lichfildensis*), Q (*Kenanensis*), R (*Rushworthianus*), W (*Willelmi*)—, no tiene correspondencia en ningún texto bíblico griego.

[56] En español no se refleja la correlación entre el verbo latino *volo* «querer» y *voluntas* «voluntad».

[57] Eccli. 7, 14.

[58] Lc. 2, 14.

[59] CICERÓN, *Catil.* I 4. Sobre esta cita, *vid*. TESTARD, *Saint Augustin…,* II, pág. 62; I, pág. 243.

[60] Los términos «deseo» y «quiero» traducen los latinos *cupio* y *volo*.

[61] TERENCIO, *Andria* II 1, 306.

[62] *Ibid*. 306-308.

[63] VIRGILIO, *Eneida* VI 733.

[64] VIRGILIO, *Eneida* VI 278.

[65] *Vid. supra* XIV 8. La importancia dada por Agustín a la voluntad en su doctrina sobre las pasiones puede verse además en otras de sus obras, como *De duab. anim.* 10, 14, *Trin*. XI 6, 19, *c. Acad*. III 16, 35. Como señala BARDY, *La cité de Dieu*. *Livres XI-XIV*, págs. 531-534, n. comp. 40, dicha doctrina contradice el ideal estoico de la *apátheia*, o ausencia de pasión propia del sabio, que Agustín juzga contrario a la virtud. Sobre la crítica a este concepto del estoicismo y sus fuentes, *vid*. además VERBEKE, «Saint Augustin…», págs. 67-89.

[66] II Cor. 7, 8-11.

[67] Según TESTARD, *Saint Augustin…,* II, pág. 62, Agustín pudo tomar la cita, aunque no literalmente, de CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 77-78. *Cf*. PLATÓN, *Alcibiades* I 61, *Banquete*, 215c. *Vid.* además TESTARD, *Saint Augustin…,* I, pág. 308.

[68] *Vid. supra* IX 4-5.

[69] *Cf*. Rom. 8, 23.

[70] I Cor. 15, 54.

[71] Mt. 24, 12.

[72] Mt. 10, 22.

[73] I Ioh. 1, 8.

[74] II Cor. 9, 7.

[75] Gal. 6, 1.

[76] Psalm. 25, 2.

[77] Iac. 1, 2.

[78] *Cf*. II Cor. 12, 9.

[79] *Cf*. I Cor. 15, 10.

[80] El primer autor que utiliza imágenes relacionadas con las competiciones deportivas para describir el camino que debe seguir el buen cristiano, de continuo esfuerzo y perfeccionamiento hasta alcanzar el premio de la

corona, fue el apóstol Pablo (*vid.* entre otros I Cor. 9, 24-27, II Tim. 2, 5), que aparece prolijamente citado a partir de este punto por Agustín. La imagen del atleta de Cristo gozó de gran éxito en la literatura patrística, en relación con la figura del mártir (un ejemplo muy claro de ello es TERTULIANO, *Mart.* 3, aunque también puede verse en obras de carácter más popular como la *Pasión de Perpetua y Felicidad*), hecho que puede resultar un tanto paradójico a la vista de las críticas realizadas por dichos autores, entre los que se incluye Agustín, contra los espectáculos paganos. A este respecto, *vid.* J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, «El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (siglos III-IV)», *Polis* 12 (2000), págs. 137-180.

81 *Cf.* Gal. 1, 12.

82 I Cor. 4, 9.

83 *Cf.* Philip. 3, 14; II Tim. 4, 7-8.

84 *Cf.* Rom. 12, 15.

85 *Cf.* II Cor. 7, 5.

86 *Cf.* Philip. 1, 23.

87 *Cf.* Rom. 1, 11-13.

88 *Cf.* II Cor. 11, 2-3. En este pasaje compara a los corintios con una novia, lo que explica la alusión a los celos.

89 *Cf.* Rom. 9, 2.

90 *Cf.* Rom. 10, 3.

91 *Cf.* II Cor. 12, 21.

92 *Cf.* Philip. 2, 6.

93 *Cf.* Mc. 3, 5.

94 Ioh. 9, 15.

95 Lc. 22, 15.

96 Mt. 26, 38.

97 *Cf.* Rom. 1, 31.

98 Psalm. 58, 21.

99 Según TESTARD, *Saint Augustin*..., II, pág. 62, Agustín en este punto cita al filósofo académico Crantor a través de la traducción de Cicerón en *Disputaciones tusculanas* III 12.

100 Como señala BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 393, n. 4, el término *impassibilitas* no había entrado todavía en el vocabulario filosófico latino en época de Agustín. JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1207, n. 2 (pág. 564), puntualiza que *impassibilitas* formaba parte, en cambio, del léxico eclesiástico, y que en latín clásico el término utilizado era *insensibilitas*.

101 Ioh. 1, 8.

102 I Ioh. 4, 18.

103 *Cf.* II Cor. 11, 3.

104 Rom. 8, 15.

105 *Cf.* Psalm. 18, 10.

106 Psalm. 18, 10; 9, 19.

107 Mt. 5, 28.

108 Mt. 5, 28.

109 Gen. 6, 6, I Reg. 15, 11.

110 Eccli. 7, 30.

111 *Cf* . Mt. 7, 17-18.

112 *Cf* . Ioh. 1, 3.

113 Ioh. 8, 36.

114 *Cf. supra* XIII 21.

115 *Cf. Gen. ad litt.* XI 2, 4. Sobre la caracterización de la serpiente en las primeras obras exegéticas de Agustín, *vid*. DULAEY, «**L'apprentissage… Pre**mière partie», pág. 283, donde comenta *Gen. c. Manich*. II 14, 20, texto que destaca su maldad y astucia y que, en último término, se basa en AMBROSIO, *Parad.* 12, 56.

116 *Cf. Gen. c. Manich.* II 14, 21, donde se explican los mecanismos de la tentación de un modo un tanto diferente, con ciertos paralelismos en AMBROSIO, *Parad.* 15, 73. Como comenta DULAEY, «L'apprentissage… Première partie», pág. 283, en esta obra, en la que interpreta alegóricamente las figuras de Adán y Eva como la parte superior e inferior del alma respectivamente, Agustín establece tres fases que conducen al pecado: *suggestio, persuasio* y *consensio.* La serpiente, en este caso, se dirige primero a Eva, o a la parte inferior del alma, para que como intermediaria acceda a la parte superior (*suggestio*). Cuando Eva come el fruto y ha triunfado la *persuasio*, ésta se abandona a la *delectatio*. La tercera fase se produce cuando la razón (Adán) cede a la *delectatio* y come el fruto.

117 *Cf*. Exod. 32, 3-5.

118 *Cf.* III Reg. 11, 4.

119 I Tim. 2, 4; *Cf*. II Cor. 11, 3.

120 Rom. 5, 12.

121 Rom. 5, 14.

122 JERPHAGNON, *Saint Augustin*…, pág. 1208, n. 1 (pág. 571), señala que en este caso *venialis* significa simplemente «excusable», pues la iglesia aún no había establecido doctrinalmente la diferencia entre pecado mortal y venial, aunque en las escrituras existía una base para establecer diferencias entre distintas clases de pecados, y el apóstol Juan ya habla de pecados que conducen a la muerte (I Ioh. 5, 17-18).

123 Eccli. 10, 15.

124 *Cf*. Mt. 7, 18.

125 *Cf.* AGUSTÍN, *C. Iulian. op. imperf.* 3, 206.

126 II Petr. 2, 10.

127 *Cf*. AGUSTÍN, *Serm*. 69, 2.

128 Psalm. 72, 18. *Cf*. Lc. 1, 52.

129 *Cf*. Mt. 11, 29, Philip. 2, 8.

130 *Vid. infra* XIV 28, *Cf. Gen. ad litt.*, XI 15, 20.

131 Gen. III 5.

132 *Cf*. Psalm. 82, 6, Ioh. 10, 34.

133 Prov. 16, 18.

134 *Cf*. Mt. 26, 33.

135 Psalm. 82, 17.

136 Gen. 3, 13.

137 Gen. 3, 12.

138 *Cf*. Gen. 4, 9.

139 *Cf*. Gen. 22, 2, Sap. 10, 5, Eccli. 44, 21, Hebr. 11, 17, Iac. 2, 21.

140 Philip. 2, 8.

141 *Cf*. TERENCIO, *Andria* II 1, vv. 305-306.

142 Psalm. 143, 4.

143 El término *libido*, que en las lenguas modernas da lugar a un cultismo aplicado específicamente al deseo sexual, en latín poseía un espectro semántico más amplio, que incluye, por ejemplo, el ansia de poder y riqueza. Dicho término, en lo que resta de capítulo, aparece traducido por el español «deseo».

144 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 5, 11, IV 9, 21. *Vid*. TESTARD, *Saint Augustin*..., II, pág. 62.

145 *Cf*. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 9, 20.

146 I Thess. 4, 4-5.

147 Gen. 2, 25. *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* XI 1, 3.

148 Gen. 2, 20.

149 Gen. 3, 6.

150 Gen. 3, 7. El término latino *campestria* alude a una prenda propia de los atletas consistente en un mandil o cinturón largo que podía llevarse solo o por encima de la túnica. Sobre la misma, *vid*. Ch. Daremberg-Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, I 2, París, 1919, *s. v. cinctus*, págs. 1172-1173.

151 *Vid*. HERÓDOTO, *Historia* I 10; PLATÓN, *República* V 452c.

152 *Cf*. JERÓNIMO, *Epist*. 77, 3.

153 Los paraninfos, según la definición que da Festo (282-283), eran tres niños, que vestían la toga pretexta y cuyos padres todavía estaban vivos, que acompañaban a la novia a casa de su esposo, uno de los cuales se ocupaba de portar la antorcha nupcial. Sobre su función en las ceremonias de boda en Grecia y Roma, *vid*. además G. HERZOG-HAUSER, *RE* XVIII 4, cols. 1293-1294.

154 *Cf*. LUCANO, VII 62-63, refiriéndose a Cicerón.

155 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* II 26, 64. Sobre esta cita, *vid*. TESTARD, *Saint Augustin*…, II, pág. 62.

156 PLATÓN, *República* IX 7, 580.

157 Recuérdese que el término «cínico» es un calificativo que se aplicaba a los integrantes de la escuela filosófica creada por Antístenes, y cuyo principal representante fue Diógenes de Sínope, procede del griego κύων «perro». Dicho calificativo, en principio, no presentaba un carácter peyorativo, y, al parecer, deriva del lugar en que Antístenes impartía sus enseñanzas, un gimnasio denominado Cinosargo. Sin embargo, con el tiempo, los enemigos de dicha escuela comienzan a utilizarlo despectivamente para aludir a sus integrantes, en vista de las costumbres asociales que practicaban. Sobre dicha corriente filosófica y su historia, *vid*. FERRATER MORA, *Diccionario*…, vol. I, págs. 558-560 *s.v. cínicos*.

158 *Cf*. DIÓGENES LAERCIO, VI 46; 69, PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (*Moralia* XI 1044b).

159 Gen. 1, 28.

160 Sobre la doctrina agustiniana de la generación antes del pecado, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 539-542, n. comp. 43. Bardy señala que en sus obras de juventud, (*vid. Gen. in Manich*. II 9, 15) Agustín consideraba que la mujer fue creada como apoyo del varón, y que su sociedad no estaba destinada a la procreación, sino a la realización de obras de carácter espiritual en vistas a alcanzar una felicidad eterna (*Gen. in Manich.* I 19, 30). El cuerpo de Adán, aunque material, poseía un carácter celeste, inmortal e incorruptible, y no estaba sujeto a las necesidades físicas, como el alimento (*Gen. ad litt.* III 21, 33), ni a las pasiones, como la concupiscencia (*Gen. in Manich*. I 19, 30). Señala a continuación que en su *Del bien conyugal* Agustín dudaba entre considerar el *Creced y multiplicaos* del Génesis en sentido espiritual o referido a la procreación (*Vid. Bon. Coniug.* II 2), dudas que se había planteado en *Gen. ad litt*. III 21, 33. Sin embargo, en el libro IX de dicha obra clarifica sus ideas al respecto y considera que la mujer fue creada en vistas a la procreación.

161 Los maniqueos.

162 BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, pág. 542, n. comp. 44, señala que este tipo de doctrinas habían sido defendidas por autores como GREGORIO DE NISA, *Sobre la creación del hombre* 17, o JUAN

CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis* XV 4. *Vid.* además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *La creación del mundo* 46.

163 Psalm. 137, 4.

164 *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XIII 24, 37.

165 Gen. 1, 27-28.

166 Mt. 19, 4-6.

167 *Cf.* Ephes. 5, 25; Colos. 3, 19.

168 *Cf.* Lc. 20, 34.

169 *Cf.* AGUSTÍN, *Pecc. orig.* 40-43.

170 *Vid.* TESTARD, *Saint Augustin…,* II, págs. 62-63, que señala que Agustín resume un pasaje perdido de la *República* de Cicerón, restituido en III 37, y que cita más extensamente en *C. Iulian.* IV 12, 61.

171 VIRGILIO, *Geórgicas* 3, 136.

172 Rom. 1, 26.

173 Sobre los conocimientos de Agustín sobre estos hechos prodigiosos relacionados con las ciencias naturales y la fisiología humana, y que pudo adquirir a través de autores como Varrón en sus *Disciplinas*, Plinio el Viejo en su libro VII de la *Historia natural*, o del *Polyhistor* de Solino, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, págs. 544-545, n. comp. 46, MARROU, *Augustine et la fin…*, págs. 141-143, J. COURTÈS, «Saint Augustin et la médecine», en *Augustinus magister*, I, París, 1954, págs. 43-51.

174 Ciudad de Numidia, próxima a Hipona, de la que fue obispo Posidio, discípulo de Agustín. En cuanto a Restituto, ésta es la única mención conservada.

175 *Cf.* AGUSTÍN, *Beat. Vit.* 33.

176 TERENCIO, *Andria* 2, 1.

177 I Tim. 1, 5.

178 VIRGILIO, *Eneida* VIII 406.

179 *Cf.* AGUSTÍN, *Enchir.* VIII 26. Sobre la concepción agustiniana de la humanidad como *massa damnata,* «masa condenada», *vid. infra* XV 1 n.

180 *Cf.* AGUSTÍN, *Confesiones* XII 11, 11.

181 Psalm. 110, 2.

182 *Vid.* además AGUSTÍN, *In psalm.* 64, 2, *Gen. ad litt.* XI 20. Sobre el tema de los dos amores, *vid.* entre otros J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's city of God and the sources of his doctrine of the two cities,* Leiden, 1991, págs. 108-123, J. PARRISH, «Two cities and two loves: imitation in Augustine's moral psychology and political theory», *History of political thought*, 26. 2 (2005), págs. 209-235.

183 Psalm. 3, 4.

184 Psalm. 17, 2.

185 Rom. 1, 21-24.

186 Rom. 1, 25.

LIBRO XV

SUMARIO

1. Sobre las dos líneas generacionales de la especie humana que desde el principio se encaminan hacia diversos fines.
2. Sobre los hijos de la carne y los hijos de la promesa.
3. Sobre la esterilidad de Sara, que fue fecundada por la gracia de Dios.
4. Sobre el conflicto y paz de la ciudad terrena.
5. Sobre el primer valedor de la ciudad terrena, un fratricida cuya impiedad fue correspondida por el fundador de la ciudad de Roma con el asesinato de su hermano.
6. Sobre las enfermedades que sufren incluso los ciudadanos de la ciudad de Dios como castigo por el pecado y de las que sanan gracias a la medicina de Dios.
7. Sobre la causa y obstinación del crimen de Caín, al que ni la palabra de Dios apartó de su delito una vez concebido.
8. Cuál fue la razón de que Caín fundara una ciudad en los comienzos del género humano.
9. Sobre la longevidad de los seres humanos anterior al diluvio y sobre la estatura más elevada de los cuerpos humanos.
10. Sobre las diferencias por las que los códices hebreos y los nuestros parecen discrepar en el cómputo de los años.
11. Sobre la edad de Matusalén, cuya vida parece superar en catorce años la fecha del diluvio.
12. Sobre la opinión de aquellos que no creen que los seres humanos de los primeros tiempos fueron tan longevos como refleja la escritura.
13. Si en el cómputo de los años debe seguirse la autoridad de los hebreos antes que la de los setenta traductores.
14. Sobre la similitud de los años que trascurrieron en los primeros siglos con idéntica duración que los actuales.
15. Si resulta creíble que los varones de los primeros siglos se abstuvieron de las relaciones sexuales hasta la edad en la que, según se relata, engendraron a sus hijos.
16. Sobre el derecho conyugal, que fue diferente para los primeros matrimonios que para los siguientes.
17. Sobre los dos patriarcas y príncipes nacidos de un solo progenitor.
18. Qué símbolos representan Abel, Set y Enós que de forma evidente aluden a Cristo y a su cuerpo, es decir, a la iglesia.
19. Sobre el simbolismo que se evidencia en la traslación de Henoc.
20. Sobre la razón por la cual la sucesión de Caín termina en la octava generación a partir de Adán, y en las posteriores Noé ocupa el décimo lugar desde el propio padre Adán.
21. Por qué motivo tras recordarse a Henoc, que fue hijo de Caín, continúa el relato de toda su generación hasta el diluvio, pero tras la mención a Enós, que fue hijo de Set, se retorna al origen de la creación humana.
22. Sobre la caída de los hijos de Dios seducidos por el amor de las mujeres extranjeras, por lo que todos, excepto ocho personas, merecieron perecer en el diluvio.
23. Si debe creerse que los ángeles de sustancia espiritual seducidos por el amor de las mujeres atractivas se casaron con ellas, de cuya unión nacieron los gigantes.
24. Cómo debe entenderse lo que dijo el Señor de aquellos que habían de perecer en el diluvio: sus vidas durarán ciento veinte años.
25. Sobre la cólera de Dios, que no perturba con ningún ardor su tranquilidad inconmutable.
26. Que el arca que se ordenó construir a Noé representa en todos los aspectos a Cristo y a la iglesia.
27. Sobre el arca y el diluvio no se debe estar de acuerdo con aquellos que admiten solamente el relato histórico sin su significado alegórico, ni con aquellos que defienden únicamente los símbolos rechazando la verdad

histórica.

1

Han sido muchos quienes han sostenido, han expresado de palabra y han puesto por escrito multitud de opiniones acerca de la felicidad del paraíso o sobre el paraíso mismo y sobre la vida en él de los primeros seres humanos y su pecado y castigo. También nosotros hemos expuesto en libros anteriores acerca de estas cuestiones, siguiendo las sagradas escrituras, o bien lo que hemos leído en ellas o bien lo que hemos podido deducir a partir de las mismas, ateniéndonos a su autoridad. Pero si se realiza un análisis más profundo, se originan múltiples y variadas discusiones que requieren ser incluidas en más volúmenes de los que exigen esta obra y el tiempo disponible, que no es tanto como para que resulte conveniente demorarnos en todos los aspectos que pueden requerir hombres ociosos y puntillosos, más dispuestos a preguntar que capaces de entender. Creo, sin embargo, que ya hemos resuelto satisfactoriamente cuestiones importantes y complejísimas sobre el origen ya del mundo, ya del alma, ya del propio género humano, al que dividimos en dos categorías, una, la de aquellos que viven conforme al ser humano, otra la de quienes viven conforme a Dios. A dichas categorías las denominamos también alegóricamente las dos ciudades, es decir, las dos sociedades humanas, una de las cuales está predestinada a reinar eternamente con Dios, la otra a sufrir el castigo eterno con el diablo. Pero éste es el fin de aquéllas, del que se habrá de tratar más adelante[1]. Ahora, sin embargo, puesto que ya se ha dicho suficiente sobre el origen de las mismas, tanto en los ángeles, cuyo número ignoramos, como en los dos primeros seres humanos, me parece que ya es el momento de abordar su trayectoria desde que comenzaron aquéllos a procrear hasta que deje de propagarse la especie humana. En efecto, todo este período o siglo, en el que los que mueren dan paso a los que nacen y éstos ocupan su lugar, constituye la trayectoria de estas dos ciudades de las que discutimos.

Por lo tanto, el primero en nacer de los dos progenitores del género humano fue Caín, miembro de la ciudad de los hombres, el segundo Abel, integrante de la ciudad de Dios. En efecto, como comprobamos en un solo hombre lo que dijo el apóstol: que *no es primero lo espiritual, sino lo animal, y lo espiritual viene después*[2] (de dónde cada uno, puesto que nace de una estirpe condenada, necesariamente es originariamente malo y carnal por Adán, y si renaciendo en Cristo se perfecciona, será bueno y espiritual en el futuro), de ese modo en todo el género humano, tan pronto como empezaron estas dos ciudades su devenir mediante nacimientos y muertes, nació primero el ciudadano de este siglo, y, posteriormente, el peregrino en dicho siglo e integrante de la ciudad de Dios, predestinado por la gracia y escogido por la gracia, peregrino aquí abajo por la gracia y ciudadano allí arriba por la gracia. Pero, por lo que a este mismo respecta, nace de la misma masa que originariamente estaba condenada en su totalidad[3], aunque Dios como

un alfarero (pues éste es el símil que el apóstol introduce no de forma irreverente, sino con prudencia) modeló de la misma masa un recipiente para el honor, otro para la infamia[4]. Y primero fue creado el recipiente para la infamia, después, en segundo lugar, aquél para el honor, ya que también, como ya he dicho, en un mismo individuo primero se halla lo reprobable, que necesariamente debemos tomar como punto de partida, donde no hay necesidad de permanecer, pero después lo virtuoso, adonde hemos de llegar en nuestro avance y donde hemos de permanecer una vez llegados. Por tanto, ciertamente no todo individuo malvado llegará a ser bueno, pero nadie que no era malo llegará a ser bueno, y cuanto más rápido cambia alguien a mejor más rápidamente hace que se mencione en él la cualidad adquirida y sustituye el calificativo anterior con el posterior. Así pues, sobre Caín está escrito que fundó una ciudad[5]; en cambio Abel, como peregrino, no fundó ninguna. Efectivamente, la ciudad de los santos es la celeste, aunque engendre aquí a los ciudadanos en los cuales peregrina, hasta que llegue el tiempo de su reinado, en el que reunirá a todos tras resucitar en sus cuerpos, cuando se les conceda el reino prometido donde reinarán con su soberano, el rey de los siglos, sin ningún límite de tiempo.

2

Ciertamente, una sombra e imagen profética de esta ciudad estuvo sometida a la esclavitud en la tierra, más como manifestación que como representación suya, en un tiempo en que le convenía mostrarse, y también fue llamada esta misma ciudad santa por su función de imagen simbólica, no de verdad evidente de cómo habría de ser[6]. Sobre esta imagen esclava y sobre la ciudad libre que simboliza habla así el apóstol a los gálatas: *Decidme*, dice, *¿queriendo someteros a la ley no oísteis la ley? Pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de una esclava, otro de una mujer libre. Pero el que nació de la esclava lo hizo según la carne, en cambio, el de la mujer libre en virtud de la promesa, y esto es una alegoría. Pues éstas representan las dos alianzas: una, la del monte Sinaí, engendrando en la servidumbre, que es Agar; en efecto, el Sinaí es un monte de Arabia que corresponde a la actual Jerusalén; pues fue esclava junto a sus hijos. Pero la Jerusalén que está arriba es libre, y es nuestra madre. Pues está escrito: alégrate, estéril, que no das a luz, rompe a gritar, tú que no has sufrido los dolores del parto; porque muchos son los hijos de la abandonada, más que los de aquella que tiene marido*[7]*. Y nosotros, hermanos, somos hijos de la promesa, como Isaac. Pero de igual modo que entonces quien había nacido según la carne perseguía a aquel que había nacido según el espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la escritura? Despide a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no será heredero con el hijo de la libre*[8]*. Pero nosotros, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre, por la libertad con la que nos liberó Cristo*[9]. Esta forma de interpretación, que deriva de la autoridad

apostólica, nos abre la vía por medio de la cual debemos entender las escrituras de los dos testamentos, el viejo y el nuevo. Efectivamente, cierta parte de la ciudad terrena ha resultado ser imagen de la celeste, no simbolizándose a sí misma, sino a la otra, y, por ello, actuando como esclava. Pues fue instituida no por ella en sí, sino para simbolizar a la otra, y aquella misma que la prefiguraba fue prefigurada mediante otro símbolo precedente. En efecto, Agar, la esclava de Sara, y su hijo fueron en cierto modo la imagen de aquella imagen, y porque las sombras habían de pasar al llegar la luz, por ese motivo dijo la libre Sara, que simbolizaba la ciudad libre, que, para simbolizarla a su vez de otro modo, aquella sombra también estuvo sometida a la esclavitud: *Despide a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no será heredero con mi hijo Isaac,* lo que el apóstol dice*: con el hijo de la libre.* Descubrimos, pues, en la ciudad terrena dos imágenes: una que muestra su presencia, otra sometida a la esclavitud para simbolizar con su presencia la ciudad celeste. A los ciudadanos de la ciudad terrena los engendra la naturaleza viciada por el pecado, pero a los ciudadanos de la ciudad celeste los engendra la gracia liberando la naturaleza del pecado; de ahí que aquéllos sean llamados recipientes de ira, éstos recipientes de misericordia[10]. Esto es simbolizado también en los dos hijos de Abraham, porque uno nació según la carne de una esclava llamada Agar, mientras que el otro, Isaac, nació de una mujer libre en virtud de la promesa. Ambos nacieron ciertamente de la semilla de Abraham, pero uno fue engendrado según la costumbre que representa la naturaleza, el otro, en cambio, fue concedido por la promesa que simboliza la gracia; allí se hace patente el uso humano, aquí se pone de relieve el beneficio divino.

3

Sara ciertamente era estéril, y en su desesperanza de tener descendencia, deseando obtener al menos de una esclava lo que veía que no podía conseguir por sí misma, se la entregó para que la fecundara a su esposo, del que había deseado tener hijos pero no había podido. Por consiguiente, exigió también así el débito conyugal haciendo uso de su derecho en un vientre ajeno. Nació, pues, Ismael, como nacen los seres humanos, mediante la unión de ambos sexos, según la ley ordinaria de la naturaleza. Por ello se dijo: *según la carne*. Y no porque estos beneficios no sean de Dios, o no los realice Dios, cuya sabiduría creadora, como está escrito, *se extiende poderosamente de un extremo a otro y lo dispone todo con suavidad*[11], sino que donde hubo necesidad de poner de relieve un don divino, que se dispensa a los seres humanos gratuitamente por la gracia, no en pago de una deuda, fue conveniente conceder un hijo de un modoque no correspondía al curso de la naturaleza. En efecto, la naturaleza niega ya los hijos a una unión de hombre y mujer tal como podía ser la de Abraham y Sara en una edad tan avanzada, añadiéndose también la esterilidad de la mujer, que no pudo engendrar ni aun entonces cuando no fue la edad la que falló a la fecundidad, sino la fecundidad a la edad. Por consiguiente, el hecho de que a una naturaleza en tales condiciones no se le debía el

fruto de la posteridad significa que la naturaleza del género humano, viciada por el pecado y justamente condenada por ello, no merecía en absoluto la verdadera felicidad en el futuro. Así pues, Isaac, hijo de la promesa, simboliza justamente a los hijos de la gracia, ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde exista no el amor de la voluntad particular y en cierto modo privada, sino el que goza del bien común y al mismo tiempo inmutable, y que hace de muchos un solo corazón, es decir, en perfecta armonía con obediencia a la caridad.

4

Por otra parte, la ciudad terrena, que no será sempiterna (pues cuando haya sido condenada al suplicio final no será ya una ciudad), tiene aquí su bien, en cuya participación se regocija con esa clase de alegría que pueden proporcionar tales valores. Y puesto que semejante bien no es de tal índole que no ponga a sus partidarios en situaciones angustiosas, por este motivo esta ciudad muchas veces se divide contra sí misma en litigios, guerras y contiendas, buscando victorias mortíferas o ciertamente mortales. Pues ésta, por cualquiera de sus partes que se hubiera alzado en pie de guerra contra otra parte, busca erigirse como vencedora sobre las naciones, cuando es prisionera de sus vicios, y si al vencer se enorgullece con mayor soberbia, resulta también mortífera; pero, si al reflexionar sobre su condición y las vicisitudes comunes, siente más angustia ante las adversidades que pueden acontecer que euforia ante las circunstancias favorables que acaecieron, esa victoria es simplemente mortal. Efectivamente, no podrá tener siempre bajo su dominio con su persistencia a aquellos a los que pudo subyugar con su victoria. Y no resulta correcto afirmar que no son bienes aquellos que anhela esta ciudad, cuando ella misma es todavía mejor en su género humano. Pues en vista de estos valores de carácter inferior anhela cierta paz terrena, y desea alcanzarla mediante la guerra, puesto que si venciese y no hubiese quien le opusiera resistencia, llegaría la paz que no tenían los bandos que luchaban entre sí y que combatían en triste indigencia por aquellos bienes que no podían tener al mismo tiempo. Ésta es la paz que buscan las fatigosas guerras, ésta es la que consigue la victoria considerada gloriosa. Y cuando vencen los que luchaban por una causa más justa, ¿quién pondría en duda que la victoria merece recibir parabienes y que ha dado lugar a una paz deseable[12]? Estos son bienes y, sin lugar a dudas, dones de Dios. Pero si, despreciados los mejores, que pertenecen a la ciudad celeste, donde la victoria se hallará segura en la paz eterna y suprema, se desearan esos bienes hasta el extremo de, o bien creer que son los únicos, o bien de preferirlos a estos que se consideran los mejores, necesariamente sigue la desgracia y se acrecienta la que ya había.

5

De hecho, el primer fundador de la ciudad terrena fue un fratricida, pues, dominado por la envidia, mató a su hermano, ciudadano de la ciudad celeste que peregrina en esta tierra. Por ello no hay que maravillarse de que tanto tiempo después este primer ejemplo, y, como dicen los griegos, ἀρχέτυπον, tuviera como reflejo una imagen de idénticas características en la fundación de la ciudad que había de ser capital de esta ciudad terrena, sobre la cual estamos hablando, y que había de gobernar sobre tantas naciones. Pues, también allí, según recuerda el mismo hecho cierto poeta suyo:

«Los primeros muros se bañaron de sangre fraterna[13]».

Pues así es como fue fundada Roma, cuando, según el testimonio de la historiografía romana, Remo murió a manos de su hermano Rómulo[14], con la diferencia de que ambos son ciudadanos de la ciudad terrena[15]. Ambos buscaban la gloria de la institución del estado romano, pero ambos no podían tenerla tan grande como si de uno solo se tratase. En efecto, quien quería alcanzar la gloria mediante el ejercicio del poder tendría menos poder si su autoridad quedaba limitada por la existencia de un copartícipe vivo. Por consiguiente, para disfrutar uno solo de todo el poder, se eliminó al copartícipe, y con el crimen fue a peor lo que con la inocencia hubiera sido más limitado y mejor. Pero estos hermanos, Caín y Abel, no tenían ambos en común semejante ansia de bienes terrenos, ni uno envidiaba al otro porque el poder del que mató a su hermano fuera a tornarse más limitado si gobernaban ambos (Abel ciertamente no buscaba el poder en la ciudad que estaba fundando su hermano), sino aquella envidia diabólica con la que los malvados envidian a los buenos, por el único motivo de que unos son buenos y otros malos. Pues la bondad que se posee no disminuye en absoluto si se añade o se queda alguien para compartirla; por el contrario, la bondad es una posesión de la que goza la caridad indivisible de sus partícipes tanto más cuanto mayor sea la participación. En definitiva, no gozará de esta posesión quien no quiera tenerla en común y la hallará tanto más dilatada cuanto más dilatadamente pueda amar en ella a su copartícipe. Por consiguiente, lo que sucedió entre Rómulo y Remo muestra cómo la ciudad terrena se divide contra sí misma, pero lo que acaeció entre Caín y Abel puso de manifiesto las enemistades entre las dos ciudades propiamente, la de Dios y la de los seres humanos. Luchan, pues, los malos entre ellos. Asimismo, buenos y malos luchan entre sí. Pero los buenos, si son perfectos, no pueden luchar entre sí. En cambio, los que están progresando y todavía no han alcanzado la perfección pueden hacerlo de tal manera que alguien bueno luche contra otro en aquella parte en la que también lucha contra sí mismo, y lo cierto es que en una única persona *la carne siente deseos contrarios al espíritu y el espíritu contrarios a la carne*[16]. Así pues, el apetito espiritual puede combatir contra el apetito carnal de otro, o bien el apetito carnal puede hacerlo contra el espiritual de otro, tal como luchan buenos y malos entre sí, o incluso los propios apetitos carnales de dos personas buenas, pero que aún no han alcanzado la perfección, pueden

entablar combate, del mismo modo que los malos luchan entre sí, hasta que la salud de los que se están curando alcance la victoria definitiva.

6

Lo cierto es que esta enfermedad, es decir, aquella desobediencia de la que tratamos en el libro decimocuarto, es el castigo de la primera desobediencia, y, por ello, no es naturaleza, sino vicio. Por ello se dice a los buenos que están progresando y que viven por la fe en esta peregrinación: *llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo*[17]; asimismo se dice en otro pasaje: *reprended a los revoltosos, consolad a los pusilánimes, acoged a los débiles, sed con todos pacientes; velad porque nadie devuelva mal por mal a nadie*[18]; igualmente en otro lugar: *si alguien fuera sorprendido en alguna falta, vosotros, que sois espirituales, corregidle de este modo con espíritu de mansedumbre, cuidando por ti mismo, no seas tentado tú también*[19]; y en otro punto: *que el sol no se ponga sobre vuestra iracundia*[20]; y en el evangelio: *si tu hermano pecara contra ti, repréndele en privado*[21]; igualmente sobre los pecados en los que se trata de evitar el escándalo de muchos, dice el apóstol: *reprende públicamente a los que pecan para que los demás sientan temor*[22]. Por ello se dan numerosos preceptos sobre el perdón recíproco y se muestra un gran cuidado respecto al mantenimiento de la paz[23], sin la cual nadie podrá ver a Dios. Ahí se origina el terror cuando se le ordena al esclavo devolver los diez mil talentos que debía y que le habían sido condonados porque él no condonó a un compañero suyo de esclavitud una deuda de cien denarios. Tras haber expuesto esta parábola, el Señor Jesús añade diciendo: *así también obrará vuestro Padre celestial respecto a vosotros si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano*[24]. Así son curados los ciudadanos de la ciudad de Dios mientras peregrinan en esta tierra y suspiran por la paz de la patria celeste. El Espíritu Santo, en cambio, obra interiormente, para que resulte de alguna eficacia la medicina que se aplica exteriormente. Por otra parte, aunque Dios mismo, sirviéndose de la criatura sometida a él, se dirija bajo cierta apariencia humana a los sentidos humanos, ya a los del cuerpo, ya a los que poseemos en sueños, muy similares a aquéllos, y no gobierne ni dirija la mente con su gracia interior, de nada sirve al ser humano toda la predicación de la verdad. Pero esto lo hace Dios separando los recipientes de ira de los recipientes de misericordia, mediante una distribución bien oculta pero justa, que únicamente él conoce. Lo cierto es que, con su ayuda, que adopta formas admirables y ocultas, cuando el pecado que habita en nuestros miembros, que es más bien ya castigo del pecado, como enseña el apóstol, no reina en nuestro cuerpo mortal para obedecer a sus deseos, ni nosotros le presentamos nuestros miembros como instrumentos de iniquidad[25], el ser humano torna bajo la guía de Dios, a un equilibrio mental que no se compenetra con el mal, y ahora lo mantendrá en un

dominio más sereno de sí mismo, después, tras alcanzar la salud perfecta y adquirir la inmortalidad, reinará sin pecado alguno en la paz eterna.

7

Pero esto mismo que hemos expuesto según nuestras capacidades, ¿de qué le sirvió a Caín, tras haberse dirigido Dios a él de la forma acostumbrada con la que hablaba a los primeros seres humanos a través de una criatura sometida a él, con una forma adecuada, como si fuese su compañero[26]? ¿Acaso dejó de cometer el crimen que había concebido de matar a su hermano aun tras haber escuchado las palabras admonitorias de Dios? En efecto, al hacer distinción entre las ofrendas de ambos, poniendo sus ojos en la de uno, desdeñando la del otro, cosa que sin duda pudo conocerse por la evidencia de algún signo visible, y al haber actuado Dios de ese modo porque las obras de aquel hermano eran malas, las de éste buenas, se entristeció mucho Caín y dejó abatir su rostro. Pues como está escrito: *Y dijo el Señor a Caín: ¿Por qué te has entristecido y por qué andas cabizbajo? ¿No es cierto que, si haces tu ofrenda justamente pero no la divides justamente, cometes pecado? Tranquilízate, pues se producirá su vuelta hacia ti y tú lo tendrás bajo tu dominio*[27]. Dentro de esta admonición o advertencia que Dios lanzó a Caín, como no queda claro el motivo o razón por los que se pronunciaron estas palabras: *¿No es cierto que, si haces tu ofrenda justamente pero no la divides justamente, cometes pecado?* su oscuridad ha dado lugar a muchos significados cuando algún intérprete de las escrituras divinas intenta exponerlo según la regla de la fe[28]. Es indudable que se realiza una ofrenda justamente cuando se ofrece al Dios verdadero, único al que se debe realizar ofrendas. Pero no se divide justamente mientras no se disciernen justamente los lugares o los momentos o las cosas mismas que se ofrecen, o quién las ofrece y a quién se ofrecen, o aquellos a quienes se reparte como alimento lo que se ha ofrecido, entendiendo aquí división por discernimiento. Y lo mismo sucede, ya cuando se ofrece donde no conviene o no lo que conviene allí sino en otra parte, ya cuando se ofrece cuando no conviene o lo que no conviene entonces, sino en otro momento, ya cuando se ofrece lo que no debió ofrecerse en absoluto en ninguna parte ni en ningún momento, ya cuando el ser humano se reserva para sí productos más selectos de la misma clase que los que ofrece a Dios, o se hace partícipe de lo que ha sido ofrecido algún profano o cualquiera a quien no le es lícito serlo[29]. No obstante, no resulta fácil descubrir en cuál de estos aspectos disgustó Caín a Dios. Pero como el apóstol Juan cuando habla de estos hermanos: *No como Caín, que estaba de parte del maligno y mató a su hermano; ¿y por qué razón lo mató? Porque sus obras fueron malignas, pero las de su hermano justas*[30], se da a entender que no agradó a Dios en sus ofrendas porque dividía mal en eso precisamente, dando a Dios algo suyo, pero reservándose a sí mismo para sí. Esto lo hacen todos los que siguiendo no la voluntad de Dios, sino la

suya, es decir, viviendo no con un corazón justo, sino perverso, hacen sin embargo una ofrenda a Dios con la que piensan obtener su favor para que les ayude no a sanar sus depravados apetitos, sino a satisfacerlos. Y esto es característico de la ciudad terrena, rendir culto a Dios o a los dioses para reinar con su ayuda en las victorias y la paz terrena, no por la caridad que vela por los demás sino por ansia de dominio. Lo cierto es que los buenos se sirven de este mundo para gozar de Dios. Los malos, por el contrario, pretenden servirse de Dios para gozar del mundo. Éstos, no obstante, o bien creen en su existencia o bien en que se ocupa de los asuntos humanos. En efecto, los hay mucho peores, que ni siquiera lo creen. Por ello Caín, cuando tuvo conocimiento de que Dios había puesto sus ojos en el sacrificio de su hermano y no en el suyo, debió imitar con arrepentimiento a su buen hermano y no tratar de emularlo con soberbia. Pero se entristeció y dejó abatir su rostro. Éste es un pecado que Dios reprueba muy especialmente: la tristeza por la bondad de otro, y más si se trata de un hermano. Reprobando este hecho ciertamente le interrogó diciendo: *¿Por qué te has entristecido y por qué andas cabizbajo?* Efectivamente, Dios veía que envidiaba a su hermano y lo reprobaba. Pues para los seres humanos, para quienes permanece oculto el corazón del otro, podría resultar dudoso y del todo incierto si con aquella tristeza se lamentaba de su propia maldad, con la que sabía que había disgustado a Dios, o por la bondad de su hermano que agradó a Dios cuando contempló su sacrificio. Pero Dios, al dar razón de por qué no quiso aceptar su ofrenda, le muestra que él debía sentirse justamente descontento consigo mismo antes que injustamente con su hermano por haber sido injusto al no haber dividido rectamente, es decir, al no haber vivido con rectitud, e indigno de que su ofrenda fuera aceptada, y cuánto más injusto era por odiar a su justo hermano sin motivo.

Sin embargo, no sin despedirle con una recomendación santa, justa y buena, le dice: *Tranquilízate, pues se producirá su vuelta hacia ti y tú lo tendrás bajo tu dominio.* ¿Sobre su hermano acaso? En absoluto. ¿Sobre qué, entonces, sino sobre el pecado? Pues había dicho: *pecaste*, y a continuación añadió: *Tranquilízate, pues se producirá su vuelta hacia ti y tú lo tendrás bajo tu dominio.* Puede ciertamente entenderse que la vuelta del pecado debe ser hacia el propio ser humano, de manera que sepa que el pecado cometido no se le debe imputar a ningún otro más que a uno mismo. Ésta es, pues, la saludable medicina de la penitencia, y la forma apropiada de pedir perdón, de modo que, cuando dice *pues su vuelta hacia ti,* no se sobreentienda «se producirá», sino «se produzca», es decir, a modo de precepto, no de predicción. Pues entonces se dominará al pecado, si no se antepone a uno mismo tratando de justificarlo, sino si se somete mediante la penitencia. Por otra parte, uno será un esclavo bajo su dominio si uno le proporciona una justificación cuando se incurre en él. Pero para que se entienda como pecado la propia concupiscencia carnal de la que dice el apóstol: *Los deseos de la carne son contrarios al espíritu*[31], entre cuyos frutos menciona también la envidia, que aguijoneaba a Caín y le incitaba a provocar la ruina de su hermano, resulta correcto sobreentender «será», es decir: *pues se producirá su vuelta hacia ti y tú lo tendrás bajo tu dominio.*

En efecto, cuando se ve impulsada la propia parte carnal que el apóstol llama pecado donde dice: *Yo no soy quien obra esto, sino el pecado que habita en mí*[32] (a esta parte del alma los filósofos incluso la llaman viciosa, porque ésta no debe arrastrar a la mente, sino que la mente es la que debe gobernarla y apartarla mediante la razón de los actos ilícitos); cuando se ve impulsada, pues, a cometer algún acto depravado, si se tranquiliza y obedece al apóstol que le dice: *no ofrezcáis vuestros miembros al pecado como instrumentos de iniquidad*[33], dominada y vencida retornará a la consciencia para que la razón la someta a su dominio. Esto es lo que Dios ordenó al que se abrasaba en los fuegos de la envidia contra su hermano, al que deseaba quitar de en medio debiendo imitarlo. *Tranquilízate*, dice; aparta tus manos del crimen, no reine el pecado en tu cuerpo mortal para hacerte esclavo de sus deseos[34], ni ofrezcas tus miembros al pecado como instrumentos de iniquidad. *Pues se producirá su vuelta hacia ti,* mientras no se le favorezca dándole rienda suelta, sino que se le ponga freno con tranquilidad; *tú lo tendrás bajo tu dominio,* para que cuando no se le permita actuar externamente, bajo la autoridad de la mente que gobierna y que está inclinada al bien, se acostumbre asimismo a no perturbarse interiormente. Algo similar se dice también en el mismo libro divino sobre la mujer, cuando después del pecado, tras interrogarles y juzgarles Dios, recibieron la sentencia condenatoria, el diablo en forma de serpiente, y la mujer y el marido en su propio ser. Pues habiéndole dicho: *multiplicaré hasta el infinito tus desgracias y tu lamento, y parirás a tus hijos con dolor*[35], a continuación añade: *y se producirá tu vuelta hacia tu marido, y estarás bajo su dominio*[36]. Lo que se le dijo a Caín sobre el pecado o la concupiscencia viciosa de la carne, esto es lo que se dice en este pasaje respecto a la mujer pecadora, donde debe entenderse que conviene que el varón para gobernar a su esposa debe ser semejante al espíritu que gobierna la carne. Por eso dice el apóstol: *Quien ama a su esposa se ama a sí mismo; pues nadie ha sentido jamás odio hacia su propia carne*[37]. Por consiguiente, estos errores deben ser sanados como nuestros, no condenados como ajenos. Pero Caín recibió aquella recomendación de Dios como un trasgresor. Lo cierto es que, prevaleciendo el defecto de la envidia, mató a su hermano tendiéndole asechanzas. Tal era el fundador de la ciudad terrena. Y sobre cómo simbolizó también a los judíos, a cuyas manos fue muerto Cristo, pastor del rebaño humano al que representaba Abel, pastor del rebaño de ovejas —en efecto, se trata de una alegoría profética—, renuncio a hablar ahora. Además recuerdo haber expuesto algunas ideas al respecto en el *Contra Fausto el maniqueo*[38].

8

Ahora considero, a fin de que no resulte increíble la escritura, que debo defender la historia que cuenta que una ciudad fue construida por un solo hombre en aquel tiempo en el que parece que hubo sobre la tierra no más de cuatro varones, o más bien tres después

de que el hermano matase al hermano, es decir, el primer hombre, el padre de todos, el propio Caín y su hijo Henoc, de cuyo nombre recibió el suyo dicha ciudad[39]. Pero aquellos a quienes esto preocupa tienen poco en cuenta que el escritor de esta historia sagrada no tuvo que nombrar necesariamente a todos los hombres que pudieron vivir entonces, sino solamente a aquellos que exigía el plan de la obra emprendida. Lo cierto es que el propósito de aquel escritor, por medio del cual actuaba el Espíritu Santo, fue llegar a través de la sucesión de determinadas generaciones propagadas a partir de un solo hombre hasta Abraham, y después desde su semilla hasta el pueblo de Dios, en el cual, separado de las demás naciones, se prefiguraría y anunciaría todo lo que se preveía que habría de suceder respecto a la ciudad a la que pertenecerá el reino eterno y respecto a Cristo, su rey y fundador. Igualmente, no debería dejarse de hablar acerca de la otra sociedad humana, a la que llamamos ciudad terrena, cuanto fuera suficiente para recordarla, para que la ciudad de Dios brille también por la comparación con su adversaria. Por ello, cuando la escritura divina, al recordar el número de años que vivieron aquellos seres humanos, concluye diciendo sobre aquel del que estaba hablando: *Y engendró hijos e hijas, y* tal *fue la totalidad de los días* de éste o tantos los años que vivió aquél, *y murió*[40], ¿acaso porque no menciona a los mismos hijos e hijas no hemos de entender que a través de tantísimos años que vivían entonces en aquel primer período de este siglo, pudieron nacer muchos hombres por cuya asociación pudieran fundarse también muchas ciudades? Pero correspondió a Dios, bajo cuya inspiración fue puesto este relato por escrito, separar y distinguir desde su origen estas dos sociedades por sus diversas generaciones, de modo que se sucedieran por separado las generaciones de los seres humanos, es decir, de los que viven conforme al hombre, y las de los hijos de Dios, es decir, de los seres humanos que viven conforme a Dios, hasta el diluvio, donde se narra la disgregación y cohesión de ambas sociedades; la disgregación ciertamente porque se recuerdan por separado las generaciones de ambas, una la del fratricida Caín, la otra la del que era llamado Set —en realidad este mismo era también descendiente de Adán de parte del que mató a su hermano—; la cohesión, por su parte, porque al desviarse los buenos a lo peor, todos ellos llegaron a tal extremo de maldad que fueron destruidos por el diluvio, excepto el único justo, llamado Noé, su esposa y sus tres hijos y sus otras tantas nueras, las ocho personas que merecieron escapar por medio del arca de aquella destrucción de todos los seres mortales.

Por consiguiente, de lo que está escrito: *Y Caín conoció a su esposa, y ésta concibió y dio a luz a Henoc, y edificó una ciudad a la que dio el nombre de su hijo Henoc*[41], no se sigue que haya que creer que éste fue el primer hijo que engendró. Tampoco se debe creer, porque dijo que había conocido a su esposa, que entonces se había unido a ella carnalmente por primera vez. En efecto, también del propio padre de todos, Adán, no sólo se dijo eso cuando concibió a Caín, que parece que fue su primogénito, sino que también la misma escritura dice más adelante: *Conoció Adán a Eva, su esposa, y concibió y dio a luz ésta a un hijo al que dio el nombre de Set*[42]. De ahí se deduce que la escritura suele expresarse de esa forma, aunque no siempre cuando

se lee en ella que se han concebido seres humanos, y tampoco exclusivamente cuando ambos sexos se unen por primera vez. Y no sirve aquello tampoco como argumento irrebatible para considerar a Henoc primogénito de su padre porque se dio su nombre a aquella ciudad. Pues no resulta ilógico que por alguna razón el padre, aun teniendo otros hijos, amase más a éste que a los demás. En efecto, tampoco Judá, del que reciben su nombre Judea y los judíos, fue el primogénito[43]. Y aunque éste fue el primer hijo nacido del fundador de aquella ciudad, no se ha de pensar por ello que el padre le impusiera el nombre a la ciudad fundada cuando éste nació, ya que una sola persona no podía constituir entonces la ciudad, que no es otra cosa sino una multitud de personas unida por algún vínculo asociativo. Pero cuando la familia de este hombre creció tanto en el número de sus miembros que alcanzaba ya la magnitud de un pueblo, entonces ciertamente pudo suceder que no sólo fundase una ciudad sino que también, una vez fundada, le diera el nombre de su primogénito.

Lo cierto es que la vida de aquellos seres humanos fue tan prolongada que de aquellos cuya edad se menciona el que vivió menos tiempo antes del diluvio llegó a los setecientos cincuenta y tres años[44]. Muchos, en efecto, pasaron de los novecientos años, aunque ninguno llegó a los mil. ¿Quién podría dudar, pues, que durante la vida de un solo hombre pudo multiplicarse tanto el género humano que llegó a haber de dónde fundar no una, sino muchas ciudades? Y resulta facilísimo conjeturarlo a partir de que en poco más de cuatrocientos años la población de la estirpe hebrea se multiplicó en tan gran número únicamente por parte de Abraham que, según se cuenta, en la huida de dicho pueblo de Egipto hubo seiscientos mil hombres jóvenes en edad de empuñar las armas[45], y omitimos la estirpe de los idumeos, que no pertenece al pueblo de Israel, y que fue engendrada por el hermano de éste, Esaú, nieto de Abraham[46], y otras nacidas de la semilla del propio Abraham, pero no por la línea de su esposa Sara[47].

9

Por lo cual, ningún crítico sensato podría poner en duda que Caín no sólo pudo fundar una ciudad, sino incluso una importante, ya que la vida de los mortales se prolongaba durante tanto tiempo[48], a no ser que por casualidad algún no creyente nos ponga objeciones por el propio número de años durante el que, según está escrito en nuestras autoridades, vivieron entonces los seres humanos y niegue que sea creíble. Del mismo modo tampoco creen ciertamente que las dimensiones de los cuerpos fuesen mucho mayores entonces de lo que son ahora[49]. En ese sentido, también Virgilio, el más ilustre de sus poetas, respecto a una roca enorme que estaba clavada en el límite de dos campos, cuenta que, en medio de una batalla, un hombre fuerte de aquellos tiempos la cogió, corrió con ella, la blandió y la lanzó:

«Doce hombres escogidos, dotados de la complexión física que hoy en día engendra la tierra, apenas podrían sostenerla sobre sus hombros[50]»,

indicando que la tierra solía entonces engendrar cuerpos más grandes. ¡Cuánto más, en efecto, en aquellos tiempos más primitivos del mundo, antes de aquel famoso y célebre diluvio! Pero respecto a la magnitud de los cuerpos, a los incrédulos muchas veces les convencen los sepulcros descubiertos por su antigüedad, por la fuerza de los ríos o por accidentes diversos, donde aparecieron o de donde cayeron huesos de cadáveres de increíble tamaño. Yo mismo vi, y no sólo yo, sino también otros que me acompañaban, en la costa de Útica un molar humano tan grande que si se cortara en fragmentos a la medida de nuestros dientes, en mi opinión se hubieran podido fabricar cien. Creería, no obstante, que aquél perteneció a algún gigante. En efecto, aparte de que los cuerpos de todos eran entonces mucho más grandes que los nuestros, los gigantes aventajaban en gran medida a los demás; así como después en otros tiempos y en los nuestros fueron raros, pero prácticamente nunca dejaron de darse, los cuerpos que sobrepasasen con mucho la estatura de los demás. Plinio Segundo, hombre de gran erudición, atestigua que cuanto más avanza el trascurrir del tiempo la naturaleza produce cuerpos más pequeños[51], hecho del que también recuerda que Homero se quejó a menudo en su poesía, no burlándose de ello como ficción poética, sino admitiéndolo como verdad histórica en calidad de narrador de prodigios de la naturaleza[52]. Pero, como dije, muchas veces los huesos descubiertos, puesto que son resistentes al paso del tiempo, revelan a épocas incluso muy posteriores el gran tamaño de los cuerpos antiguos. Pero la longevidad de cada ser humano que se dio en aquella época no puede demostrarse ahora mediante ningún testimonio semejante. Y no por ello, sin embargo, ha de quitársele credibilidad a esta historia sagrada, en cuyo relato resulta tanto más imprudente no creer cuanta mayor es la certeza con la que comprobamos que se cumplen sus predicciones. Dice sin embargo también el mismo Plinio que existe en la actualidad una nación donde se vive doscientos años[53]. Por consiguiente, si creemos que hoy en lugares desconocidos para nosotros se da una duración de la vida humana de la que no tenemos experiencia, ¿por qué no creer que también se dio en tiempos remotos? ¿Acaso resulta creíble en cambio que existe en otros lugares lo que aquí no existe e increíble que en otro tiempo existiera lo que ahora no existe?

10

Por estos motivos, aunque entre los códices hebreos y los nuestros parecen existir algunas diferencias respecto al número de años, hecho cuya causa ignoro, sin embargo, no son tan significativas como para discrepar en que aquellos seres humanos fueron tan longevos. En efecto, el mismo primer hombre, Adán, antes de engendrar al hijo que se llamó Set, según trasmiten nuestros códices, vivió doscientos treinta años, en cambio,

según los hebreos, ciento treinta, pero en los nuestros se lee que vivió setecientos años después de que lo hubo engendrado, mientras que en aquellos ochocientos, y así coincide la suma total en unos y en otros. Y después, en las generaciones siguientes, antes de que sea engendrado el que se recuerda que es engendrado, en los textos hebreos se encuentra que su padre vivió cien años menos, pero después de haber sido engendrado este mismo, en los nuestros se cuentan cien años menos que en los hebreos, y así de una y otra parte la cifra total concuerda. Pero en la sexta generación no existe discrepancia alguna entre unos códices y otros. En la séptima, en cambio, cuando se cuenta que Henoc no murió a pesar de haber nacido, sino que fue trasladado porque a Dios le plugo, se produce la misma discrepancia de cien años que en las cinco anteriores antes de que engendrase al hijo que allí se recuerda, y en la suma la misma coincidencia. En efecto, de ser trasladado vivió, según ambos códices, trescientos sesenta y cinco años. La octava generación entraña ciertamente alguna diferencia, pero menor y de distinta índole que en los demás casos. Lo cierto es que Matusalén, al que engendró Henoc, antes de engendrar a aquel que sigue en este mismo orden, según los hebreos vivió no cien años menos, sino veinte más. En cambio, dichos años en los nuestros se hallan añadidos después de que engendró a aquél, y en unos y otros la suma de la cifra total coincide. Únicamente en la novena generación, es decir, en los años de Lamec, hijo de Matusalén y padre de Noé, la cifra total discrepa, pero no demasiado. En los códices hebreos se encuentra que vivió veinticuatro años más que en los nuestros, pues antes de engendrar al hijo al que se llamó Noé tenía seis menos en los hebreos que en los nuestros, pero después que lo engendró, contaba treinta más en aquellos mismos que en los nuestros. De ahí que si a éstos se les quitan seis quedan veinticuatro, como se ha dicho.

11

Por otra parte, por esta divergencia entre los códices de los hebreos y los nuestros se genera aquella famosísima discrepancia al calcularse que Matusalén vivió catorce años después del diluvio, mientras que la escritura recuerda que de todas las personas que había entonces sobre la tierra tan sólo ocho, entre las cuales no estuvo Matusalén, escaparon en el arca de la catástrofe del diluvio[54]. En efecto, según nuestros códices Matusalén vivió ciento sesenta y siete años antes de engendrar a aquel al que llamó Lamec. Después el propio Lamec, antes de que le naciera Noé, vivió ciento ochenta y ocho años, que suman con los anteriores trescientos cincuenta y cinco. A éstos se añaden los seiscientos que contaba Noé en el año en que se produjo el diluvio: éstos hacen novecientos cincuenta y cinco desde el nacimiento de Matusalén hasta el año del diluvio. Pero los años de vida de Matusalén suman en su totalidad novecientos sesenta y nueve, ya que, tras haber vivido ciento sesenta y siete años y haber engendrado un hijo que se llamó Lamec, vivió ochocientos dos años tras su nacimiento[55], que, como dijimos, hacen un total de novecientos sesenta y nueve. De ahí que, si se restan novecientos cincuenta y

cinco desde el nacimiento de Matusalén hasta el diluvio quedan catorce, durante los cuales se cree que vivió tras el diluvio. Por ello algunos piensan que éste, aunque no en la tierra, donde se tiene constancia de que toda la carne a la que la naturaleza no permite vivir en el agua quedó destruida, pasó cierto tiempo con su padre, que había sido trasladado, y que vivió allí hasta que pasó el diluvio, no queriendo quitarles credibilidad a los códices que la iglesia ha erigido en máxima autoridad y sosteniendo que los de los judíos son los que no recogen la verdad en lugar de éstos. Efectivamente, no admiten que pudiera haberse producido un fallo de los traductores en lugar de un error en la lengua a partir de la cual fue traducida la propia escritura a la nuestra a través de la griega, sino que afirman que resulta inverosímil que setenta traductores que realizaron su versión juntos, al mismo tiempo, y con un único sentido, pudieran equivocarse o pretendieran engañar donde no tenían ningún interés. En realidad los judíos, por el odio que sienten hacia nosotros a causa de que la interpretación de la ley y los profetas haya pasado a nosotros, cambiaron algunos pasajes en sus códices para restarles autoridad a los nuestros. Que cada cual interprete esta opinión o sospecha según su modo de pensar. La verdad es, sin embargo, que Matusalén no vivió tras el diluvio, sino que murió ese mismo año, si es cierto lo que recogen los códices hebreos acerca del número de años.

Por otra parte, mi opinión acerca de aquellos setenta traductores habrá de ser expuesta detalladamente en su lugar, cuando lleguemos, con la ayuda de Dios, a recordar su propia época[56], en la medida en que lo exija el plan de esta obra. Para la presente cuestión basta con que, según ambos códices, los seres humanos de aquella época vivieron vidas tan prolongadas que sólo durante la existencia del primero en nacer de los dos únicos progenitores que habitaron entonces la tierra, podría multiplicarse el género humano incluso para constituir una ciudad.

12

Y en absoluto se debe escuchar a los que piensan que en aquellos tiempos el cómputo de los años se realizaba de distinta forma, es decir, que eran tan breves que se calcula que uno solo de los nuestros contiene diez de aquéllos. Por lo cual, dicen, cuando se escucha o se lee que alguien vivió novecientos años, debe entenderse noventa. En realidad, diez años de aquéllos fueron el equivalente de uno de los nuestros y diez de los nuestros de cien de aquéllos. Y, por este motivo, en su opinión, Adán tenía veintitrés años cuando engendró a Set, y el propio Set veinte años y seis meses cuando nació su hijo Enós, que en la escritura aparecen como doscientos cinco años, pues, según la suposición de éstos cuya opinión estamos exponiendo, aquéllos dividían un año como los actuales en diez partes y a dichas partes las llamaban años. Cada una de estas partes corresponde al cuadrado de seis, porque Dios terminó su obra en seis días para descansar el séptimo (cuestión sobre la que discutí en el libro undécimo según mis posibilidades[57]). Por otra parte, seis veces seis, que hace el número seis al cuadrado, son treinta y seis

días. Éstos, multiplicados por diez, llegan a trescientos sesenta, es decir, doce meses lunares. A causa de los cinco días que restan para completar el año solar, y la cuarta parte de un día por la que, multiplicada por cuatro, se añade un día al año llamado bisiesto, los antiguos posteriormente, para redondear el número de años, añadían unos días que los romanos denominaban días intercalares[58]. Según esto, también Enós, hijo de Set, tenía diecinueve años cuando nació su hijo Cainán, frente a los ciento noventa que recoge la escritura[59]. Y, sucesivamente, a través de todas las generaciones en las que se recuerdan las edades de los seres humanos anteriores al diluvio, no se encuentra en nuestros códices prácticamente a nadie que engendrase un hijo a la edad de cien años o menos o ni siquiera a la de cien o poco más. Se refiere, en cambio, que aquellos que tuvieron descendencia a edades más tempranas contaban ciento sesenta años o más, ya que, como dicen, ningún ser humano puede engendrar hijos a los diez años, número al que aquellos hombres llamaban cien. Pero a los dieciséis años la pubertad ha culminado y es el momento idóneo para la procreación de la prole, edad que en aquella época se contaba como ciento sesenta años. A fin de que no resulte increíble que el año fuera computado en aquellos tiempos de otra manera, añaden lo que recogen multitud de historiadores: que los egipcios tuvieron un año de cuatro meses, los acarnienses de seis, los lavinios de trece[60]. Plinio Segundo, al recordar que en ciertos textos se relata que alguien vivió ciento cincuenta años, otro diez más, unos tuvieron una vida de doscientos años, otros de trescientos, algunos llegaron a los quinientos, otros a los seiscientos, muchos incluso a los ochocientos, juzgó que todo esto se debía a la ignorancia de aquellos tiempos. Dice: «Unos ciertamente delimitaban un año con el verano y otros con el invierno, otros, dice, con las cuatro estaciones, como los arcadios, cuyos años fueron de tres meses». Añade también que en alguna ocasión los egipcios, cuyos cortos años ya dijimos anteriormente que fueron de cuatro meses, delimitaban el año con el fin de la luna. «Y así, dice, se cuenta que entre ellos vivieron incluso un millar de años[61]».

Con estos argumentos supuestamente probatorios, algunos, no con la intención de destruir la credibilidad de esta historia sagrada, sino procurando reforzarla, para que no resulte increíble que los antiguos, según se cuenta, vivieron tantos años, se persuadieron a sí mismos —cosa que no juzgan insensata— de que el período de tiempo que entonces llamaban año era tan breve que diez de aquéllos corresponden a uno de los nuestros y diez de los nuestros a cien de aquéllos. Que esto es absolutamente falso se demuestra mediante una prueba evidentísima[62]. Pero antes de demostrarlo, no me parece que deba omitirse una suposición que podría resultar más creíble. Podíamos, sin duda, impugnar y refutar esta afirmación a partir de los códices hebreos, donde se encuentra que Adán no tenía doscientos treinta años, sino ciento treinta, cuando engendró a su tercer hijo[63]. Si estos años son trece de los nuestros, sin lugar a dudas tenía once años o no muchos más cuando engendró al primero. ¿Quién puede engendrar a esta edad según la ley general de la naturaleza y bien conocida para nosotros? Pero dejemos al margen a éste, que tal vez incluso pudo hacerlo cuando fue creado, pues no es verosímil que fuera creado tan pequeño como nuestros niños pequeños. Set, su hijo, no tenía doscientos cinco, como

leemos, sino ciento cinco, cuando engendró a Enós[64], y por este motivo, según éstos, aún no tenía once años de edad. ¿Qué diré de Cainán, su hijo, que, mientras que nuestros escritos citan ciento setenta años, en los hebreos se lee que tenía setenta cuando engendró a Mahaleel[65]? ¿Qué hombre engendra a los siete años, si entonces se llamaban setenta a los que eran siete?

13

Pero una vez dicho esto, inmediatamente se me replicará que se trata de una mentira de los judíos, sobre lo cual ya se trató antes suficientemente, pues —alegan— los setenta traductores, varones de elogioso renombre, no pudieron mentir. Si en este punto preguntase qué merece mayor credibilidad, que el pueblo de los judíos, disperso por lugares tan distantes, pudo conspirar unánimemente para poner por escrito semejante mentira y, por odio a la autoridad de otros, se privaron a sí mismos de la verdad, o que setenta hombres que eran también judíos, reunidos en un solo lugar, puesto que el rey egipcio Ptolomeo los había escogido para esta obra, vieron con malos ojos que pueblos gentiles tuvieran acceso a la propia verdad y actuaron así de común acuerdo, ¿quién no vería qué es lo que resulta más sencillo y fácil de admitir? Pero líbrese cualquiera con sentido común de creer que o bien los judíos pudieron llevar a cabo una perversidad y maldad tan grande en tantos códices y tan dispersos por doquier o bien que aquellos setenta memorables varones tramaron un plan para apartar de la verdad a los gentiles. Por lo tanto, resultaría más verosímil afirmar que, tan pronto como comenzaron a trascribirse estos textos desde la biblioteca de Ptolomeo, pudo producirse un error de esta índole en un solo códice, pero que fue copiado en primer lugar, de donde se extendió más ampliamente; también allí pudo producirse un error del copista. Y no resulta ilógico albergar esta sospecha respecto a la cuestión sobre la vida de Matusalén, ni en aquel otro caso donde la suma no coincide por una diferencia de veinticuatro años más[66]. En cambio, en estos en los que se mantiene una falsedad similar, de tal manera que antes de que nazca el hijo que se inserta dentro de la sucesión en un lado sobran cien años y en otro faltan, pero después de su nacimiento donde faltaban sobran y donde sobraban faltan para que la suma coincida—circunstancia que se produce en la primera, la segunda, la tercera, la cuarta, la quinta y la séptima generación—, parece que el error mismo, si puede decirse, sigue ciertas constantes y no destila azar, sino premeditación.

Por consiguiente, donde no se ha mantenido esa paridad por la adición en primer lugar de cien años y su posterior sustracción durante tantas generaciones, atribúyase aquella disparidad de cifras que se da entre los códices griegos y latinos por un lado y los hebreos por otro no a la mala intención de los judíos ni al celo o premeditación de los setenta traductores, sino al error del primer copista que recibió el códice para que fuera copiado de la biblioteca del rey citado anteriormente. En efecto, también en la actualidad, cuando las cifras no llaman la atención sobre nada que pueda entenderse fácilmente o

parezca útil aprender, se constatan con negligencia y se corrigen con un desinterés aún mayor. Pues ¿quién considera necesario aprenderse cuántos miles de individuos pudo incluir cada una de las tribus de Israel[67]? Porque suele admitirse que no sirve para nada. ¿Y cuántas personas son capaces de ver su profunda utilidad? Pero aquí, cuando en el trascurso de tantas generaciones entremezcladas en un lugar aparecen cien años, en otro faltan, y después del nacimiento del hijo que había de recordarse faltan donde aparecieron, aparecen donde faltaron para que la suma coincida, evidentemente quien lo hizo, al querernos persuadir de que los antiguos vivieron tantísimos años porque daban este nombre a brevísimos períodos de tiempo, e intentaban demostrar esto por la madurez de la pubertad, alcanzada la cual se engendran los hijos, y al considerar que en aquellos cien años se debían incluir diez de los nuestros en vistas a los incrédulos, no fuera que no quisieran dar crédito al hecho de que los seres humanos vivieron tanto tiempo, añadió cien donde no halló una edad apropiada para engendrar hijos, y restó esos mismos después del nacimiento de dichos hijos para que la suma coincidiera. Lo cierto es que quiso hacer creíbles las correlaciones de las edades idóneas para engendrar la prole, de tal manera que, sin embargo, no falsease en la cifra la edad total de cada uno de los que vivieron. Por otra parte, el que no hubiera actuado así en la sexta generación es precisamente lo que más nos lleva a pensar que actuó de ese modo cuando las circunstancias comentadas se lo exigieron, porque no lo hizo cuando no se lo exigió. Pues encuentra que en la misma generación, según los códices hebreos[68], Jared vivió antes de engendrar a Henoc ciento sesenta y dos años que, conforme a aquel cálculo de los años breves hacen dieciséis y algo menos de dos meses. Esta edad es ya apta para la procreación, y, por ello, no fue necesario añadir cien años breves, para que contasen como veintiséis de los nuestros, ni restarlos después de que Henoc hubiera nacido, pues no los había añadido antes de su nacimiento. Esto dio como resultado que aquí no existiera ninguna diferencia entre unos y otros códices.

Pero de nuevo surge el problema de por qué en la octava generación, antes de que Lamec naciera de Matusalén, mientras en los códices hebreos se leen ciento ochenta y dos años, en los nuestros aparecen veinte menos[69], donde más bien acostumbran a añadirse cien, y después de haber sido engendrado Lamec se restituyen para completar la suma, que no difiere en unos y otros códices. Pues si pretendía que ciento setenta años se entendieran como diecisiete en función de la madurez de la pubertad, así como no debía añadir nada, igualmente tampoco ya debía restar nada, ya que había dado con la edad idónea para engendrar hijos, a causa de la cual añadía en otros casos aquellos cien años cuando no la hallaba. Por otra parte, sobre los veinte años creeríamos con toda razón que pudo producirse un error casual, si no se hubiera ocupado de restituirlos tal como los había eliminado antes, para que la suma total coincidiera. ¿Acaso tal vez debe creerse que se hizo arteramente para que quedara oculta aquella argucia por la que suelen añadirse cien años antes y restarse después, puesto que también allí donde no había necesidad se hacía algo similar, no precisamente con cien años, sino con cualquier número más pequeño restado antes y sumado después? Pero de cualquier modo que se entienda esto, se crea o no que se ha hecho así, sea así en definitiva o no, en modo

alguno dudaría de que se actúa correctamente si cuando se encuentra alguna divergencia entre unos códices y otros, puesto que ambas versiones no pueden ser fieles a los hechos, se da mayor crédito a aquella lengua a partir de la cual los traductores han llevado a cabo su versión a otra. Efectivamente, incluso en tres códices griegos, en uno latino y también en uno sirio que coinciden entre sí se encuentra que Matusalén murió seis años antes del diluvio[70].

14

Veamos ahora de qué modo puede mostrarse con claridad que los años calculados en la vida tan prolongada de aquellos seres humanos no eran tan breves que diez de aquéllos correspondían a uno de los nuestros, sino que su duración era idéntica a la actual (en correspondencia, sin duda, con el curso solar). Ciertamente, según está escrito, el diluvio se produjo a los seiscientos años de la vida de Noé. ¿Por qué, pues, se lee allí: *y el agua del diluvio cayó sobre la tierra en el año seiscientos de la vida de Noé, el mes segundo, el día vigésimo séptimo del mes*[71], si aquel año tan pequeño tenía treinta y seis días, diez de los cuales hacen uno de los nuestros? Ciertamente, un año tan breve, si se le da ese nombre según la antigua costumbre, o no tiene meses o sus meses son de tres días, para que tenga doce. ¿Cómo se dice, pues, aquí: *en el año seiscientos, el segundo mes*, *el día vigésimo séptimo del mes,* a no ser porque los meses eran entonces también tales como son ahora? Pues ¿cómo podría decirse si no que el diluvio empezó en el vigésimo séptimo día del segundo mes? Después, a continuación, en el final del diluvio se lee lo siguiente: *Y en el séptimo mes, el vigésimo séptimo día del mes el arca se asentó sobre el monte Ararat. El agua fue bajando hasta el undécimo mes; al undécimo mes el primer día del mismo se hicieron visibles las cimas de los montes*[72]. Por consiguiente, si los meses eran iguales, sin duda, también los años eran idénticos a como son ahora. Sin lugar a dudas, aquellos meses de tres días no podían tener veintisiete días. O si entonces se llamaba día a la tercera parte de un período de tres días, para que todo disminuyera proporcionalmente, en ese caso aquel diluvio tan grande, que se recuerda que duró cuarenta días y cuarenta noches, no llegó a durar ni un período completo de cuatro días de los nuestros. ¿Quién podría tolerar semejante absurdo y vanidad? Por lo cual destiérrese este error que, por una falsa conjetura, pretende cimentar la credibilidad de nuestras escrituras destruyéndola en otro lugar. Por lo tanto, en aquella época el día tuvo la misma duración que en la actualidad, cuyo trascurrir diurno y nocturno consta de veinticuatro horas, el mes tuvo idéntica duración que ahora, delimitado por el comienzo y fin de la luna, el año idéntico al actual, formado por doce meses lunares a los que se añaden cinco días y cuarto a causa del curso solar, idéntico era el segundo mes del año seiscientos de la vida de Noé e idéntico el vigésimo séptimo día de dicho mes, cuando comenzó el diluvio, en el que se recuerda que las lluvias torrenciales se prolongaron durante cuarenta días, días que no constaban de dos horas o poco más, sino de

veinticuatro que trascurrían durante el día y la noche. Y por esto aquellos antiguos vivieron unos años hasta alcanzar más de novecientos de idéntica duración a los ciento setenta que vivió después Abraham, a los ciento ochenta que vivió después su hijo Isaac[73], a los ciento cincuenta de su hijo Jacob[74] y, pasado cierto tiempo, a los ciento veinte de Moisés[75], e idénticos a los setenta u ochenta o no muchos más que viven los seres humanos en la actualidad, de los que se ha dicho: *Y más allá de éstos, penalidades y dolor*[76].

Pero aquella divergencia en las cifras que se halla entre los códices hebreos y los nuestros no contradice la longevidad de los antiguos, y si aparece una discrepancia tan importante que hace imposible que ambas versiones contengan la verdad, debe darse crédito a los hechos relatados en aquella lengua a partir de la que se ha traducido el texto que poseemos. Aunque esta posibilidad se halle en manos de todos los que lo deseen, no resulta desdeñable sin embargo que nadie se haya atrevido a enmendar a partir de los códices hebreos a los setenta traductores en muchos puntos en que parecen presentar discrepancias. En efecto, esta discrepancia no se ha considerado producto de un engaño, ni yo creo que deba considerarse en modo alguno. Pero cuando no hay error del copista, ha de creerse que donde el sentido fuese coherente con la verdad y proclamase dicha verdad, éstos, inspirados por el espíritu divino, quisieron expresar algo de distinto modo, no según el oficio de los traductores, sino conforme a la libertad de los profetas. De ahí que se halla que la autoridad apostólica, cuando recurre a los testimonios de las escrituras, se sirve con total justificación no sólo de los hebreos, sino también de estos mismos. Pero sobre esta cuestión me he comprometido a hablar más detalladamente en un lugar más oportuno, si Dios me ayuda[77]; en este momento expondré lo que urge. En efecto, no se debe poner en cuestión que el hombre que nació del primer ser humano, cuando se vivía tan largo tiempo, construyó una ciudad, terrena sin duda, no aquella a la que se llama ciudad de Dios, para escribir sobre la cual tomamos en nuestras manos una tarea de semejante envergadura.

15

Alguien dirá: ¿hay que creer que un hombre destinado a engendrar hijos y que no tiene propósito de continencia se abstuvo de practicar el acto sexual durante cien o más años, o, según los hebreos, durante no muchos menos, es decir, ochenta, setenta, sesenta, o que, si no se abstuvo, no pudo engendrar prole alguna? Esta cuestión se resuelve de dos maneras. O bien la pubertad fue en proporción mucho más tardía cuanto mayor la longevidad de toda la vida, o, lo que me parece más verosímil, no se recuerdan aquí los hijos primogénitos, sino aquellos que exigía el orden de la sucesión para llegar a Noé, a partir del cual vemos que se llegó de nuevo hasta Abraham y después hasta cierto momento en el tiempo, en la medida en que era preciso señalar también mediante las

generaciones recordadas el devenir de la gloriosísima ciudad que peregrina en este mundo y busca la patria suprema. En efecto, resulta innegable que Caín nació de la unión de un hombre y una mujer antes que todos los demás. Pues Adán no hubiera dicho tras su nacimiento lo que se lee que dijo: *He adquirido un hombre por medio de Dios*[78], si este mismo no hubiese sido el primer ser humano que al nacer se sumó a aquellos dos. Quien siguió a éste, Abel, al que asesinó su hermano mayor y se erigió en cierto símbolo del peregrinaje de la ciudad de Dios, fue el primero en mostrar que ésta había de sufrir injustas persecuciones por parte de los impíos y, por decirlo de algún modo, hijos de la tierra, es decir, amantes de su origen terrenal y que gozan de la felicidad terrenal de la ciudad terrena. Pero no aparece cuántos años tenía Adán cuando los engendró. Después las generaciones se dividen por un lado en la de Caín y, por otro, en la de aquel que engendró Adán para reemplazar a aquel al que mató su hermano, y al que dio el nombre de Set diciendo, como recogen las escrituras: *Pues Dios me infundió otra semilla en sustitución de Abel, al que mató Caín*[79]. Por ello, dado que estas dos ramas generacionales, una descendiente de Set, la otra de Caín, sugieren por medio de la escisión de sus genealogías las dos ciudades de las que tratamos, una celeste que peregrina en la tierra, otra terrena que anhela y siente apego por los goces terrenales como si fueran los únicos, cuando se enumera la estirpe de Caín hasta su octava generación incluyendo a Adán, no aparece nadie mencionado con la edad que contaba cuando engendró al descendiente citado a continuación. En efecto, el espíritu de Dios no quiso señalar los tiempos anteriores al diluvio en las generaciones de la ciudad terrena, sino que prefirió hacerlo en las de la ciudad celeste, como si fuesen más dignas de recordarse. Por otra parte, cuando nació Set no dejaron de mencionarse los años de su padre[80], pero ya había engendrado a otros. ¿Y quién podría afirmar si Caín y Abel fueron los únicos? Pues no porque sólo ellos han sido mencionados en función de las ramas generacionales que convenía recordar, consecuentemente debe parecer por ello que fueron los únicos engendrados entonces por Adán. En efecto, cuando, cubiertos por el silencio los nombres de todos los demás, se lee que éste engendró hijos e hijas, ¿quién se aventuraría a establecer cuánta fue su prole, si desea evitar ser acusado de temeridad? Adán pudo ciertamente decir por inspiración divina después que hubo nacido Set: *Pues Dios me infundió otra semilla en sustitución de Abel,* porque había de ser de tal naturaleza que completase la santidad de aquél, no porque fuera precisamente el primero en nacer en el orden temporal después de aquél. Después, donde dicen las escrituras: *Y vivió Set doscientos cinco años* (o, según los hebreos, *ciento cinco años*), *y engendró a Enós*[81]: ¿quién podría asegurar sin caer en la imprudencia que éste fue su primogénito? Con razón preguntaríamos admirados cómo durante tantos años se abstuvo del matrimonio sin propósito alguno de continencia o cómo no engendró estando casado, puesto que sin lugar a dudas se lee sobre este mismo: *y engendró hijos e hijas y todos los días de Set fueron novecientos doce años, y murió*[82]. Y así, en lo sucesivo, no se omite que engendraron hijos e hijas aquellos cuyos años se mencionan. Y, por ello, no queda claro en absoluto si precisamente aquel del que se dice que fue engendrado fue el

primogénito; por el contrario, puesto que no resulta creíble que aquellos padres durante tantos años o bien permanecieran impúberes o bien no tuvieran esposas ni hijos, tampoco es verosímil que aquellos hijos suyos fueran los primeros en nacerles. Pero como el escritor de la historia sagrada, señalados los períodos de tiempo a través de la sucesión de las generaciones, se proponía llegar hasta el nacimiento y vida de Noé, en cuya época se produjo el diluvio, recordó precisamente, no aquellas que fueron las primeras de sus padres, sino las que convenían al orden de la genealogía.

A modo de ejemplo, para dejar esto más claro, introduciré un argumento con el que nadie cuestione que pudo suceder lo que digo. El evangelista Mateo, queriendo traer a la memoria la genealogía carnal del Señor a través de la sucesión de sus antepasados, comenzando por el patriarca Abraham y tratando de llegar en primer lugar hasta David, dice: *Abraham engendró a Isaac*[83]. ¿Por qué no dijo Ismael, al que engendró en primer lugar? *Isaac,* dice, *engendró a Jacob*[84]. ¿Por qué no dijo Esaú, que fue su primogénito? Evidentemente, porque a través de ellos no podía llegar hasta David. Después prosigue: *Jacob engendró a Judá y a sus hermanos*[85]. ¿Acaso fue Judá el primogénito? *Judá*, dice, *engendró a Fares y Zarat*[86]. Tampoco ninguno de estos gemelos fue el primogénito de Judá, sino que antes de ellos ya había engendrado a tres. Así pues, mantuvo en el orden de las generaciones a aquellos a través de los cuales pudiera llegar hasta David y a partir de allí hasta su objetivo. De ello se puede entender que también en el caso de los hombres antiguos anteriores al diluvio no se recordó a los primogénitos sino a aquellos a través de los cuales el orden de las generaciones sucesivas condujera hasta el patriarca Noé, a fin de que no nos cause fatiga la oscura e innecesaria cuestión de su pubertad tardía.

16

Por consiguiente, dado que tras la primera cópula entre el varón, creado del polvo, y su cónyuge, creada del costado del varón, el género humano tenía la necesidad de que se unieran hombres y mujeres a fin de multiplicarse procreando, y al no existir otros seres humanos excepto los que nacieran de aquellos dos, los varones recibieron a sus hermanas como esposas. Dicha práctica ciertamente cuanto más antiguamente se daba por exigencia de la necesidad tanto más condenable resultó posteriormente por la censura de la religión. Pues se tuvo en cuenta la justísima razón de caridad, para que los seres humanos, para quienes la concordia resulta útil y honesta, estuvieran unidos mediante vínculos de diferentes relaciones de parentesco, y que uno solo no mantenga múltiples relaciones solamente con uno, sino que cada una se distribuya individualmente para cada uno y así muchas alcancen a muchos para cohesionar más eficazmente la vida social. Ciertamente padre y suegro son términos que aluden a dos relaciones de parentesco. Por ello, cuando cada uno tiene un padre y un suegro, la caridad se extiende entre un número

mayor. Pero Adán fue el único que se veía obligado a ser ambas cosas para sus hijos e hijas, cuando hermanos y hermanas se unían en matrimonio. Así también su esposa Eva fue al mismo tiempo madre y suegra de sus hijos de ambos sexos. Si hubiera habido dos mujeres, madre una y suegra la otra, el afecto social se hubiera entretejido en ramificaciones más abundantes. Finalmente, la propia hermana, que también se convertía en esposa, ya mantenía ella sola dos relaciones de parentesco. Si cada una de éstas se repartían entre dos personas, de modo que una fuese la hermana, otra la esposa, las relaciones de parentesco en la sociedad aumentarían con el número de seres humanos. Pero entonces no había modo de que esto se hiciera, cuando no existían seres humanos que no fueran hermanos o hermanas nacidos de aquellas dos primeras. Por ello, en cuanto fue posible se estableció la norma de que, al aumentar la población, se tomasen de allí esposas que ya no eran hermanas, y no sólo dejó de existir la necesidad de continuar con esta práctica, sino que incluso resultaba un sacrilegio seguir haciéndolo. Pues si también los nietos de los primeros seres humanos, que ya podían recibir como esposas a sus primas hermanas, se hubieran unido en matrimonio con sus hermanas, ya no se darían en un solo hombre dos, sino tres relaciones de parentesco que, para que el amor se ramifique en parentescos más numerosos, debieron repartirse una para cada uno. En efecto, un solo hombre sería para sus hijos, es decir, para un hermano y una hermana unidos en matrimonio, padre, suegro y tío; del mismo modo también su esposa para sus hijos comunes sería madre, tía y suegra; igualmente sus hijos no sólo serían hermanos y cónyuges entre sí, sino también primos, porque son hijos de hermanos; e, igualmente, los hijos de éstos no sólo serían hijos y esposos, sino también primos hermanos, porque también serían hijos de hermanos. Y todas estas relaciones de parentesco, que vinculaban tres seres humanos a uno solo, vincularían a nueve si cada uno afectase a uno en particular, de manera que un solo hombre tuviera una como hermana, otra como esposa, otra como prima, otro como padre, otro como tío, otro como suegro, otra como madre, otra como tía, otra como suegra, y así el vínculo social se extendería sin estar constreñido por la escasez, sino expandido en abundantes y numerosas relaciones de parentesco.

Por lo tanto, la unión del hombre y la mujer, en lo que atañe al género de los mortales, es en cierto modo el semillero de la ciudad, pero la ciudad terrena sólo requiere la generación, la celeste, por su parte, también la regeneración, para escapar del daño de la generación. Pero si hubo antes del diluvio algún signo físico y visible de la regeneración, como la circuncisión que le fue ordenada a Abraham más adelante[87], y, si lo hubo, de qué índole[88], la historia sagrada no lo menciona. Sin embargo, no pasa por alto que aquellos seres humanos antiquísimos también ofrecieron sacrificios a Dios. Esto se vio claramente en los dos primeros hermanos[89], y respecto a Noé está escrito que después del diluvio, una vez que hubo salido del arca, inmoló víctimas a Dios[90]. Sobre ello ya dijimos en libros anteriores que los demonios, arrogándose la divinidad y deseando que se les creyera dioses, exigen el sacrificio para sí y gozan con tales honores no por otro motivo sino porque saben que el verdadero sacrificio se le debe al Dios

verdadero.

17

Así pues, siendo Adán padre de uno y otro linaje, es decir, tanto de la rama que pertenece a la ciudad terrena como de la vinculada a la ciudad celeste, muerto Abel y manifestándose en su asesinato un admirable misterio, surgieron dos padres de cada linaje, Caín y Set, en cuyos hijos, a los que convenía recordar, comenzaron a distinguirse con más claridad signos de estas dos ciudades en el linaje de los mortales. Caín ciertamente engendró a Henoc, con cuyo nombre fundó una ciudad, terrena sin duda, no peregrina en este mundo, pero que descansaba en su paz y felicidad temporal. Caín, por su parte, significa posesión. Por ello se dijo cuando nació, ya de su padre, ya de su madre: *He adquirido un hombre por medio de Dios*[91]. Henoc, empero, significa consagración[92], pues la ciudad terrena está consagrada aquí, donde tiene sus cimientos, puesto que aquí se halla el fin al que se dirige y desea. Finalmente, Set significa resurrección[93] y su hijo Enós hombre[94], no como Adán. Ciertamente también ese mismo nombre significa hombre, pero se dice que en aquella lengua, es decir, la hebrea, es común al hombre y la mujer. Pues así está escrito sobre ello: *Hombre y mujer los creó, y los bendijo y les dio el nombre de Adán*[95]. De ahí que no exista duda de que la mujer fuera llamada por su propio nombre, Eva, de tal forma que sin embargo Adan, que significa hombre, fuese el nombre de ambos. Enós, sin embargo, significa hombre en un sentido que, según afirman los expertos en aquella lengua, no es posible aplicarlo a la mujer, como hijo de la resurrección, donde *no contraerán matrimonio ni los hombres ni las mujeres*[96]. Pues no habrá generación cuando la regeneración haya alcanzado su culmen. Por lo cual también considero que no resulta baladí anotar que en aquellas generaciones que se propagan a partir de aquel que es llamado Set, cuando se dice que engendraron hijos e hijas, no se menciona por su propio nombre a ninguna mujer engendrada en dicha rama. Sin embargo, en aquellas que se propagan a partir de Caín, en el mismo final al que se encaminan, la última descendiente que aparece mencionada es una mujer. Pues se lee lo siguiente: *Matusael engendró a Lamec, y Lamec tomó dos esposas, una de nombre Ada y otra llamada Sela, y Ada dio a luz a Jobel; éste era el padre de los pastores que habitan en tiendas. Y su hermano se llamaba Jobal; éste fue quien introdujo el salterio y la cítara. Sela por su parte dio a luz a Tobel; era un herrero que forjaba objetos de bronce y hierro. Tobel tenía una hermana llamada Noema*[97]. Hasta aquí se prolongaron las generaciones de Caín, que desde Adán son ocho, contando al mismo Adán, es decir, siete hasta Lamec, que fue marido de dos esposas, y la octava generación es la de sus hijos, entre los que se cita a la mujer. Aquí se da a entender con elegante estilo que la ciudad terrena tendrá hasta su final generaciones carnales que proceden de la unión de hombres y mujeres. Y, por este

motivo, cosa que no se da antes del diluvio excepto en el caso de Eva, se citan con sus propios nombres a las mismas esposas de aquel hombre que es el último padre que se menciona. Y así como Caín, que significa posesión, fundador de la ciudad terrena, y su hijo, en cuyo nombre fue fundada, Henoc, que significa consagración, indican que esta ciudad tiene un comienzo y un final terrenos, donde no se espera nada más que lo que puede verse en este siglo, del mismo modo en lo que respecta a Set, que significa resurrección, dado que es el padre de las generaciones mencionadas aparte, debe verse qué dice la historia sagrada sobre su hijo.

18

Y Set, dice, *tuvo un hijo, y le dio el nombre de Enós. Éste puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios*[98]. Clama, sin duda, el testimonio de la verdad. Pues en la esperanza vive el hombre hijo de la resurrección; en la esperanza vive, mientras peregrina aquí, la ciudad de Dios, que nace de la fe en la resurrección de Cristo. Efectivamente, por medio de aquellos dos hombres, Abel, que significa duelo[99], y su hermano Set, que significa resurrección, se representa la muerte de Cristo y su vida después de la muerte. De esa fe nace aquí la ciudad de Dios, es decir, el ser humano, que esperó invocar el nombre del Señor Dios. *Pues por la esperanza nos salvamos*, dice el apóstol. *Pero la esperanza que se ve no es esperanza. Pues lo que se ve ¿para qué esperarlo? Y si esperamos lo que no vemos, lo esperamos con paciencia*[100]. ¿Quién creería que esto carece de la profundidad de un misterio? ¿No puso su esperanza Abel en invocar el nombre del Señor Dios, cuyo sacrificio, como recuerda la escritura, fue tan grato a Dios? ¿Acaso el propio Set no puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios, del que se ha dicho: *Pues Dios me infundió otra semilla en sustitución de Abel*[101]*?* ¿Por qué, pues, se le atribuye propiamente a éste lo que se entiende que es común a todos los piadosos, a no ser porque convenía que en aquel que se cita como el primero nacido del padre de las generaciones reservadas para una mejor suerte, es decir, de la ciudad de Dios, prefigurase el hombre, es decir, la sociedad humana que no vive conforme al hombre en la realidad de la felicidad terrena, sino según Dios en la esperanza de la felicidad eterna? Y no se dijo: «éste puso su esperanza en el Señor Dios», ni «éste invocó el nombre del Señor Dios», sino que dijo: *éste puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios*[102]. ¿Qué significa *puso su esperanza en invocar* sino la profecía de que había de nacer un pueblo que invocaría el nombre del Señor Dios conforme a la elección de la gracia? Esto es lo que el profeta entiende que fue dicho a través de un profeta sobre este pueblo perteneciente a la gracia de Dios: *Y así será, todo el que invocase el nombre del Señor se salvará*[103]. Pues las siguientes palabras: *y le puso el nombre de Enós, que significa hombre*, y las que se añaden a continuación: *éste puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios,* muestran suficientemente que el ser

humano no debe poner su esperanza en sí mismo, pues, como se lee en otro pasaje, *maldito todo aquel que pone su esperanza en el hombre*[104], y por esto no ha de ponerla en sí mismo, para ser ciudadano de la otra ciudad que no está consagrada según el hijo de Caín, en el tiempo presente, es decir, en el trascurso incesante de este siglo mortal, sino en aquella inmortalidad de la felicidad sempiterna.

19

En efecto, también recibe el nombre de consagración el linaje cuyo padre es Set en aquella generación que constituye la séptima a partir de Adán incluido éste. Pues el séptimo nacido desde aquél es Henoc, que significa consagración. Pero éste mismo es el que fue trasladado porque plugo a Dios, y en un puesto de honor en la línea de las generaciones, en el que fue consagrado el sábado, es decir, en el séptimo desde Adán. Ocupa el sexto lugar a partir del propio padre de estas generaciones que se distinguen del linaje de Caín, es decir, a partir de Set; ese día fue creado el hombre y Dios culminó toda su obra. Pero la traslación de este Henoc simboliza el aplazamiento de nuestra consagración. Ésta ciertamente ya se cumplió en Cristo, nuestra cabeza[105], que resucitó para no morir jamás, pero también él mismo fue trasladado. Y queda otra consagración de toda la casa de la que el propio Cristo es el fundamento, que queda diferida hasta el final, cuando se produzca la resurrección de todos los que ya no habrán de morir. Y ya se la llame casa de Dios, ya templo de Dios, ya ciudad de Dios, resulta indiferente, y no se aparta de los usos de la lengua latina. Pues incluso Virgilio llama ciudad poderosísima a la casa de Asáraco[106], queriendo señalar a los romanos, que tienen su origen en Asáraco a través de los troyanos; y a estos mismos los llama casa de Eneas[107], porque los troyanos fundaron Roma tras llegar a Italia bajo el mando de dicho jefe. Imitó, pues, aquel poeta las sagradas escrituras, en las cuales se llama casa de Jacob al ya numeroso pueblo hebreo.

20

Alguien podría decir: si al recordar las generaciones de Adán por la rama de su hijo Set el escritor de esta historia pretendía llegar a través de las mismas hasta Noé, en cuya época se produjo el diluvio, a partir del cual se concatenase de nuevo la línea de nacimientos para llegar a Abraham, desde el que el evangelista Mateo comienza las generaciones por las cuales llega a Cristo, rey eterno de la ciudad de Dios, ¿qué pretendía en las generaciones que parten de Caín y adónde quería llevarlas? Se le responderá: hasta el diluvio por el que fue aniquilado todo aquel linaje de la ciudad terrena, pero

recuperado a partir de los hijos de Noé. Pues no podía dejar de existir esta ciudad terrena y sociedad de los seres humanos que viven conforme al hombre hasta el final de estos tiempos, del que el Señor dice: *Los hijos de estos tiempos engendran y son engendrados*[108]. Pero la regeneración conduce a la ciudad de Dios que peregrina en estos tiempos a otros tiempos cuyos hijos ni engendran ni son engendrados. Aquí, por consiguiente, una y otra ciudad tienen en común el engendrar y ser engendrados, aunque la ciudad de Dios tenga también aquí muchos miles de ciudadanos que se abstienen de la tarea de engendrar. Pero los tiene también aquélla por cierta forma de imitación, aunque por parte de quienes se hallan en el error. Pues a ésta pertenecen también quienes, desviándose de su fe, crearon diversas herejías. Viven, sin duda, conforme al hombre, no conforme a Dios. También los gimnosofistas indios, de los que se dice que filosofan en lugares solitarios de la India, son ciudadanos de ésta y se abstienen de engendrar[109]. Esto, en efecto, no es bueno sino cuando se hace conforme a la fe del bien supremo que es Dios[110]. Sin embargo, no se encuentra a nadie que lo hubiera hecho antes del diluvio, puesto que también Henoc, el séptimo desde Adán, del que se cuenta que fue trasladado, no muerto, engendró hijos e hijas antes de su traslado. Entre ellos estuvo Matusalén, a través del cual trascurre la línea de las generaciones que deben recordarse.

Por consiguiente, ¿por qué se recuerda tan escasa descendencia en las generaciones de la línea de Caín, si convenía trazarlas hasta el diluvio y no existía una etapa de la vida prolongada anterior a la pubertad que estuviera privada de hijos durante cien años o más? Pues si el autor de este libro no pretendía llegar hasta alguien al que necesariamente condujese la sucesión de las generaciones, como en aquellos que proceden de la semilla de Set pretendía llegar hasta Noé, para continuar a partir de él de nuevo el orden preciso, ¿qué necesidad había de omitir a los hijos primogénitos para llegar a Lamec, en cuyos hijos termina aquella serie, es decir, la octava generación a partir de Adán y la séptima desde Caín, como si a partir de ahí se debiera enlazar algún elemento a continuación a partir del cual se llegase ya hasta el pueblo de Israel, en el que Jerusalén, aún terrena, ofreció una alegoría profética de la ciudad celeste, ya hasta Cristo, *según la carne, que es el Dios bendito sobre todas las cosas por todos los siglos*[111], artífice y gobernante de la Jerusalén celeste, si toda la descendencia de Caín fue destruida por el diluvio? A partir de ello puede apreciarse que los primogénitos fueron mencionados en la misma línea de las generaciones. ¿Por qué, pues, son tan escasos? Ciertamente, no pudieron ser tan pocos hasta el diluvio, al no hallarse privados sus padres de la función reproductora hasta una pubertad de cien años, si entonces la pubertad no era más tardía en proporción a aquella longevidad. En efecto, aunque tuviesen treinta años exactamente cuando empezaron a tener descendencia, ocho por treinta (puesto que son ocho generaciones con Adán y con los que engendró Lamec) son doscientos cuarenta años. ¿Acaso no tuvieron hijos durante todo el tiempo después hasta el diluvio? En definitiva, ¿por qué quien escribió este relato no quiso mencionar las generaciones que siguen? Pues desde Adán hasta el diluvio se computan, según nuestros códices, dos mil doscientos sesenta y dos años; según los hebreos, en cambio, mil seiscientos cincuenta y seis. Por

consiguiente, aunque creamos que la cifra inferior es más segura, réstense doscientos cuarenta años de mil seiscientos cincuenta y seis. ¿Resulta creíble acaso que durante los mil cuatrocientos largos años que quedan hasta el diluvio la estirpe de Caín se vio privada de tener descendencia?

Pero quien siente desasosiego por este problema ha de recordar que, al preguntarle cómo es posible creer que aquellos hombres antiguos pudieron abstenerse de engendrar hijos durante tantos años, esta cuestión quedó resuelta de dos maneras: o porque su pubertad fue tardía, en proporción a una vida tan prolongada, o porque los hijos que se mencionan en las generaciones no eran los primogénitos, sino aquellos a través de los cuales se podía llegar hasta el que pretendía el autor del libro, como es el caso de Noé en las generaciones de Set. Por tanto, en las generaciones de Caín, si no aparece nadie que debiera tomarse como el término al que convenía llegar, omitidos los primogénitos, a través de aquellos que fueron mencionados, queda suponer una pubertad tardía, de tal manera que poco después de los cien años alcanzasen la pubertad y la capacidad de procrear, y la línea de las generaciones corriese a través de los primogénitos y llegase hasta el diluvio a un número de años tan elevado. Aunque podría suceder que, por alguna razón más oculta que se me escapa, se quiera poner de relieve la ciudad que llamamos terrena llegando la sucesión de las generaciones hasta Lamec y sus hijos, y que después el escritor del libro dejase de mencionar las demás que pudieron existir hasta el diluvio. Puede también ser éste el motivo de que no se siguiera la línea generacional a través de los primogénitos, sin que sea necesario recurrir a una pubertad tan tardía para aquellos hombres: que efectivamente la misma ciudad que fundó Caín con el nombre de su hijo Henoc hubiera podido reinar sobre un extenso territorio y durante un largo período, y ser gobernada por muchos reyes, no al mismo tiempo, sino cada uno en su tiempo, a los que habían engendrado para sucederles cualesquiera que hubieran reinado. El primero de estos reyes pudo ser el propio Caín, el segundo su hijo Henoc, bajo cuyo nombre se fundó la ciudad donde se establecería el reino, el tercero Gaiad, al que engendró Henoc, el cuarto Mevia, al que engendró Gaiad, el quinto Matusael, al que engendró Mevia, el sexto Lamec, al que engendró Matusael, que es el séptimo desde Adán a través de Caín[112]. Pero esto no implicaba que los primogénitos de los reyes sucediesen a sus padres reinantes, sino aquellos a los que señalasen o bien unos méritos para gobernar basados en alguna virtud útil a la ciudad terrena, o bien la fortuna, o bien, en virtud de algún tipo de derecho al trono de carácter hereditario, quien sucediera a su padre fuera preferentemente aquel a quien hubiese querido más que al resto de sus hijos. Pudo también producirse el diluvio durante la vida y el reinado de Lamec a fin de que le encontrara y le provocase la muerte a él junto a todos los demás excepto los que estuvieron en el arca. Y no resulta sorprendente si, mediando unas cifras tan distintas en el número de años durante tan largo período desde Adán hasta el diluvio, uno y otro linaje no tuvieron idéntico número de generaciones, sino que a través de Caín son siete, de Set en cambio diez, pues Lamec, como ya dije, es el séptimo desde Adán y Noé el décimo, y Lamec no es el único hijo que se menciona, como en los restantes más arriba, sino muchos, porque existía la incertidumbre sobre quién había de sucederle tras su

muerte, si hubiese quedado tiempo para un reinado entre él mismo y el diluvio.

Pero, sea como sea la línea de las generaciones que descienden de Caín, ya a través de los primogénitos, ya a través de los reyes, pienso que en absoluto debe pasarse por alto que, una vez que se ha llegado a Lamec, el séptimo desde Adán, se contaron tantos hijos de aquél hasta completar el número once, por el que se representa el pecado. Pues se añaden tres hijos y una hija. Las esposas, por su parte, pueden representar otra cosa, no lo que parece que ahora ha de resaltarse. Ahora, en efecto, hablamos de generaciones, pero se omitió de dónde proceden aquéllas. Por consiguiente, puesto que la ley está promulgada según el número diez, de donde procede el famoso decálogo, el número once ciertamente, como pasa del diez, simboliza la trasgresión de la ley y, por ello, el pecado[113]. Éste es el origen de que en el tabernáculo del testimonio, que era una especie de templo portátil en el viaje del pueblo de Dios, se ordenase que se hicieran once velos de pelo de cabra[114]. Lo cierto es que en el cilicio se halla el recuerdo de los pecados a causa de los cabritos que habrán de colocarse a la izquierda[115]. Al confesar nuestros pecados nos prosternamos sobre el cilicio como diciendo lo que está escrito en el salmo: *y mi pecado siempre está ante mí*[116]. Por consiguiente, la descendencia de Adán a través del asesino Caín termina en el número once, que simboliza el pecado, y ese mismo número concluye en la mujer, sexo que se convirtió en el origen del pecado, por el que todos morimos. Y fue cometido de tal modo que también le siguiera el placer de la carne que resistiera al espíritu. Pues incluso el nombre de la propia hija de Lamec, Noema, significa placer[117]. Por otra parte, a través de Set, desde Adán hasta Noé, se introduce el número legítimo de diez. A éste se añaden los tres hijos de Noé, de los cuales, tras haber caído uno, dos son bendecidos por su padre, de modo que, apartado el malvado y añadidos los dos hijos buenos al conjunto, se anuncia el número doce, que se distingue en el número de los patriarcas y de los apóstoles, porque es el resultado de multiplicar una por otra las partes de siete. En efecto, tres veces cuatro o cuatro veces tres son lo mismo[118]. Siendo así las cosas, veo que debe considerarse y recordarse cómo estas dos descendencias que a través de dos ramas distintas aluden a las dos ciudades, una la de los hijos de la tierra, otra la de los regenerados, fueron mezcladas y confundidas posteriormente hasta el punto que todo el género humano excepto ocho personas mereciera perecer en el diluvio.

21

Por otra parte, en primer lugar debe considerarse cómo, cuando se detallan las generaciones desde Caín, tras ser mencionado antes que sus demás descendientes aquel bajo cuyo nombre fue fundada la ciudad, es decir, Henoc, fueron enumerados los restantes hasta llegar a aquel fin del que he hablado, hasta que aquel linaje y toda su estirpe fue destruida por el diluvio, pero tras haber sido mencionado solamente un hijo de

Set, Enós[119], sin haber sido añadidos los restantes anteriores al diluvio, se intercala cierto pasaje que dice: *Éste es el libro del nacimiento de la humanidad, el día en que Dios creó a Adán, a imagen de Dios lo creó. Hombre y mujer los creó, los bendijo y les dio el nombre de Adán el día que los creó*[120]. En mi opinión, este pasaje fue intercalado con el propósito de comenzar de nuevo desde el propio Adán el cómputo de los tiempos, que quien lo escribió no quiso realizar en la ciudad terrena; como si Dios la mencionase de tal manera que no la computara[121]. Pero, ¿por qué desde aquí se torna a esta recapitulación, después de que se ha mencionado al hijo de Set, hombre que puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios[122], a no ser porque convenía presentar así estas dos ciudades, una a través del homicida hasta el homicida (pues también Lamec confiesa a sus dos esposas haber cometido un homicidio[123]), la otra a través de aquel que puso sus esperanzas en invocar el nombre del Señor Dios? Ésta es ciertamente la tarea absoluta y suprema en estos tiempos mortales de la ciudad de Dios que peregrina en este mundo, que debía ser puesta de relieve a través de un solo hombre, al que verdaderamente engendró la resurrección de un hombre muerto. Aquel único hombre, sin duda, representa la unidad del conjunto de la ciudad celeste, todavía sin completar ciertamente, pero que habrá de ser completada por el anuncio de esta prefiguración profética. Tenga, pues, el hijo de Caín, es decir, el hijo de la posesión (¿de cuál, sino de la terrena?) su nombre en la ciudad terrena, porque fue fundada en su nombre. Pues es de éstos de quienes se canta en el salmo: *Invocarán los nombres de aquéllos en sus propias tierras*[124]; por esto les atañe lo que está escrito en otro salmo: *Señor, en tu ciudad reducirás a la nada la imagen de aquéllos*[125]. Pero el hijo de Set, es decir, el hijo de la resurrección, pondrá su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. Ciertamente prefigura esta sociedad humana que dice: *y yo como un olivo fértil en la casa de Dios puse mi esperanza en la misericordia de Dios*[126], pero no busque vanas glorias de un nombre famoso sobre la tierra; pues *feliz es el varón cuya esperanza es el nombre del Señor y no vuelve su mirada a las vanidades y a locuras engañosas*[127]. Por ello, una vez presentadas las dos ciudades, una en la realidad de estos tiempos, otra en la esperanza de Dios, como surgidas de la puerta común de la mortalidad que se abrió con Adán para avanzar y recorrer los distintos fines propios y destinados a cada una, comienza el cómputo de los tiempos. En él se añaden también otras generaciones, hecha su recapitulación desde Adán, de cuyo linaje condenado, como una sola masa entregada a una merecida condenación, modeló Dios recipientes de ira para la infamia, recipientes de misericordia para el honor[128], devolviendo a unos lo que se les debe en el castigo, otorgando a otros lo que no se les debe en la gracia, para que de esta misma comparación de los recipientes de ira aprenda también la ciudad suprema, que peregrina en la tierra, a no confiar en la libertad de su arbitrio, sino para que ponga su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. Pues la voluntad en la naturaleza que fue creada buena por un Dios bueno, pero mutable por un Dios inmutable, porque lo fue de la nada[129], y puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por el arbitrio, y del mal para hacer el

bien, que no se hace sin ayuda divina.

22

Por consiguiente, avanzando y creciendo el género humano en virtud de este libre arbitrio de la voluntad, se produjo la mezcla y cierta confusión de ambas ciudades por el contagio de la iniquidad. Dicho mal halla de nuevo su causa en el sexo femenino, no ciertamente de idéntico modo que al principio (pues aquellas mujeres no incitaron entonces también a los hombres al pecado seducidas por el engaño de alguien), sino que desde el principio las que se habían caracterizado por sus costumbres depravadas en la ciudad terrena, es decir, en la sociedad de los hijos de la tierra, fueron amadas por los hijos de Dios, es decir, por los ciudadanos de la otra ciudad que peregrina en estos tiempos, a causa de su belleza física[130]. Este bien es sin duda un don de Dios, pero se concede también a los malos con objeto de que no parezca un gran bien a los buenos. Así pues, abandonado el gran bien propio de los buenos, se produjo la caída al bien ínfimo, que no es propio de los buenos sino común a buenos y malos. Y así los hijos de Dios fueron cautivados por el amor de las hijas de los hombres, y para gozar de tales esposas cedieron a las costumbres de la sociedad de los hijos de la tierra, abandonada la piedad que guardaban en la sociedad santa. Pues así la belleza física, bien creado sin duda por Dios, pero bien temporal, carnal e ínfimo, es amada de forma inapropiada si se relega a Dios, bien eterno, interno y sempiterno, a un segundo plano, del mismo modo que también, abandonada la justicia, aman el oro los avaros, lo que no constituye un pecado del oro, sino del ser humano. Así sucede con toda criatura. Pues aun siendo buena, puede ser amada de forma apropiada o inapropiada: apropiadamente si se respeta el orden, inapropiadamente si éste se ve trastocado, cosa que expresé brevemente en los versos en alabanza del cirio:

«Estas cosas son tuyas, son buenas, porque tú, que eres bueno, las creaste. Nada nuestro hay en ellas, sino que pecamos, trastocado el orden, amando en tu lugar lo que es tu creación[131]».

Pero si de verdad se ama al creador, es decir, si se le ama a él mismo y no a otra cosa en su lugar que no es él mismo, no se le puede amar inapropiadamente. En efecto, también el propio amor con el que se ama apropiadamente lo que debe ser amado debe ser amado ordenadamente, a fin de que resida en nosotros la virtud con la que se vive rectamente. Por ello, me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es el orden del amor. Por lo cual en el santo Cantar de los cantares canta la esposa de Cristo, la ciudad de Dios: *Ordenadme en la caridad*[132]. Así pues, trastocado el orden de dicha caridad, es decir, del afecto y el amor, los hijos de Dios despreciaron a Dios y amaron a las hijas de los hombres. Con estos dos nombres se distinguen claramente ambas ciudades. Pues aquéllos no dejaban de ser hijos de los hombres por naturaleza, pero

empezaban a recibir otro nombre por la gracia. Pues en la misma escritura, donde se dice que los hijos de Dios amaron a las hijas de los hombres, ellos mismos son llamados también ángeles de Dios. De ahí que muchos piensen que aquéllos no fueron hombres, sino ángeles.

23

Hemos dejado sin resolver una cuestión que mencionamos de pasada en el libro tercero de esta obra[133]: si pueden los ángeles, dado que son espíritus, unirse carnalmente con mujeres. Pues está escrito: *él hace a los espíritus ángeles suyos*[134], es decir, que hace que sean sus ángeles aquellos que son espíritus por naturaleza, asignándoles el oficio de anunciar. En efecto, el término griego ἄγγελος, nombre que en la flexión latina da *angelus*, se traduce en dicha lengua como mensajero. Pero resulta dudoso si lo aplicaba consecuentemente a sus cuerpos cuando dice: *y a sus ministros fuego ardiente*[135], o si sus ministros debían arder en la caridad como en un fuego espiritual. No obstante, la misma escritura, de absoluta veracidad, testimonia que los ángeles se aparecieron a los seres humanos en cuerpos tales que no sólo pudieran verlos, sino también tocarlos. Es un rumor muy difundido, y muchos aseguran haber experimentado o haber oído de aquellos que lo hubieron experimentado y cuya palabra no debe ponerse en duda, que los Silvanos[136] y Panes[137], a los que comúnmente llaman íncubos[138], a menudo se han presentado a las mujeres con malas intenciones y que han deseado y conseguido acostarse con ellas[139]. Y son muchos y de tal fiabilidad que parecería ofensivo contradecirles quienes aseguran que ciertos demonios que los galos llaman Dusios persiguen y llevan a cabo asiduamente semejante indecencia[140]. Por ello, no me atrevo a precisar si algunos espíritus, dotados de un cuerpo formado del elemento aéreo (pues dicho elemento, cuando se agita con un abanico, es percibido mediante la sensibilidad del cuerpo y el tacto), podrían experimentar también un deseo que les lleve a unirse de algún modo que les sea posible a mujeres capaces de sentirlo. Sin embargo, no estaría dispuesto a creer en absoluto que los ángeles santos de Dios hayan podido caer así en aquel tiempo, ni hubiera dicho de ellos el apóstol Pedro*: Pues si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que relegándolos a la prisión de las tinieblas infernales los entregó a ellas reservándolos para su castigo el día del juicio*, sino más bien de aquellos que apostatando primero de Dios cayeron con su príncipe, el diablo, que provocó la caída del primer hombre por envidia mediante el engaño de la serpiente. Por otra parte, la misma escritura santa recoge abundantísimos testimonios de que los ángeles fueron llamados también hombres de Dios. Pues de Juan también está escrito: *Ved que envío a mi ángel ante tu rostro, que preparará tu camino*[141], y al profeta Malaquías se le llama ángel por cierta gracia propia, es decir, concedida a él en particular[142].

Pero a algunos produce inquietud, que, según leímos de aquellos que son llamados

ángeles de Dios, y de las mujeres que amaron, nacieran no seres humanos de nuestra especie, sino gigantes. Como si no hubieran nacido incluso en nuestros tiempos, como he mencionado anteriormente, seres humanos cuya estatura supera la nuestra con diferencia[143]. ¿Acaso pocos años atrás, cuando era inminente la destrucción de la ciudad de Roma que los godos provocaron, vivió allí una mujer con su padre y con su madre que aventajaba con mucho a los demás por su cuerpo en cierto modo gigantesco? Para verla se reunía una impresionante multitud desde todas partes. Y lo más admirable de todo era que ninguno de sus progenitores alcanzaba una estatura tan elevada como la que acostumbramos a ver en los más altos. Por consiguiente, pudieron nacer gigantes, incluso antes que los hijos de Dios que son llamados también ángeles de Dios se unieran a las hijas de los hombres, es decir, de los que viven conforme al hombre, o, por decirlo de otro modo, de los hijos de Set con las hijas de Caín. En efecto, también la escritura canónica dice así en el libro en el que leemos esta idea, expresada con las siguientes palabras: *Y sucedió después que los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la tierra, y les nacieron hijas, y viendo los ángeles que las hijas de los hombres eran buenas, tomaron como esposas a las que escogieron entre todas. Y dijo el Señor Dios: no permanecerá mi espíritu en estos hombres para siempre, porque son carne. Y sus vidas durarán ciento veinte años. Los gigantes habitaban sobre la tierra en aquellos días, e incluso después de aquello, al acceder los hijos de Dios a las hijas de los hombres, también engendraban para sí; aquéllos eran los gigantes, hombres ilustres de antaño*[144]. Estas palabras del libro divino son indicio suficiente de que ya en aquellos días hubo gigantes sobre la tierra, cuando los hijos de Dios recibieron como esposas a las hijas de los hombres, amándolas por ser buenas, es decir, hermosas. Lo cierto es que es costumbre de la escritura llamar buenos a los que están dotados de belleza física. Pero también después que sucedió esto, nacieron los gigantes. Pues dice así: *Los gigantes habitaban sobre la tierra en aquellos días, e incluso después de aquello, al acceder los hijos de Dios a las hijas de los hombres*. Por consiguiente, también antes en aquellos días y después de aquello. Y cuando dice: *también engendraban para sí,* pone claramente de manifiesto que en el pasado, antes que cayesen así los hijos de Dios, engendraban para Dios, no para sí, es decir, no bajo el dominio de su deseo de copular, sino sirviendo al deber de procrear, y no una familia para gloria propia, sino ciudadanos de la ciudad de Dios, a los que, como ángeles de Dios, anunciar que pusiesen su esperanza en Dios[145], semejantes a aquel que nació de Set, hijo de la resurrección, y esperó invocar el nombre del Señor Dios. En esta esperanza serían coherederos de los bienes eternos con sus descendientes y hermanos de los hijos bajo su padre, Dios.

Que aquéllos no fueron ángeles de Dios en el sentido de que no eran seres humanos, como algunos piensan, sino que, sin lugar a dudas, fueron seres humanos, lo afirma la sagrada escritura sin ambigüedad alguna. Pues tras haberse anunciado en primer lugar que *viendo los ángeles que las hijas de los hombres eran buenas, tomaron como esposas a las que escogieron entre todas,* se añadió a continuación: *Y dijo el Señor Dios: no permanecerá mi espíritu en estos hombres para siempre, porque son carne.* Lo cierto es que el espíritu de Dios los había creado como ángeles de Dios e hijos de

Dios, pero al descender a bienes inferiores se les llama hombres según el nombre de su naturaleza, no según el de la gracia; incluso se les llama carne por abandonar el espíritu y ser abandonados por su abandono. También ciertamente los setenta traductores los llamaron ángeles de Dios e hijos de Dios. Esta lectura no es recogida por todos los códices, pues en algunos aparece solamente hijos de Dios. Áquila, por su parte, traductor que los judíos anteponen a los restantes, no tradujo ángeles de Dios ni hijos de Dios, sino hijos de los dioses[146]. Pero en ambos casos se dice la verdad. En efecto, por un lado, eran hijos de Dios, y bajo dicho padre eran asimismo hermanos de sus padres; por otro, eran hijos de los dioses porque habían sido engendrados por los dioses junto a los cuales también ellos mismos eran dioses, según aquel salmo: *Yo dije: sois dioses, hijos todos del Altísimo*[147]. Ciertamente con razón se cree que los setenta traductores recibieron el espíritu profético de manera que, si enmendasen algo en razón de su autoridad y expresasen lo que traducían de forma diferente al original, no podría dudarse que sus palabras nacían de la voluntad divina. Aunque se diga que esto en el texto hebreo resulta ambiguo, de forma que pueda traducirse tanto los hijos de Dios como los hijos de los dioses.

Pasemos, pues, por alto las historias de aquellas escrituras llamadas apócrifas, porque su origen oculto no estuvo claro para los padres, a través de los cuales llegó hasta nosotros la autoridad de las escrituras veraces en segurísima y conocidísima sucesión. Estos apócrifos, aunque contengan alguna verdad, sin embargo, a causa de sus muchas falsedades, no gozan de ninguna autoridad canónica. Que Henoc, el séptimo a partir de Adán, redactó algunos escritos por inspiración divina, no podemos negarlo, puesto que lo dice el apóstol Judas en su epístola canónica[148]. Pero no sin motivo no están recogidas en el canon de las escrituras que se custodiaba en el templo del pueblo hebreo por el celo de los sacerdotes que se sucedían, ya que, a causa de su antigüedad, fueron juzgadas de dudosa autenticidad y era imposible discernir si eran éstas las que aquél había escrito, al no haberlas dado a conocer quienes pudiera comprobarse que las habían preservado según el rito por la serie de la sucesión. Por ello, hombres prudentes han juzgado con acierto que no deben creerse suyos aquellos relatos que se presentan bajo su nombre y contienen estas historias de gigantes, porque no tuvieron padres humanos. De igual modo muchos escritos son publicados por los heréticos bajo los nombres de otros profetas, y más recientemente bajo los de los apóstoles, todos los cuales, tras riguroso examen, han sido excluidos de la autoridad canónica bajo el nombre de apócrifos. Así pues, según las escrituras canónicas hebreas y cristianas, no cabe duda de que antes del diluvio hubo muchos gigantes, y que éstos fueron ciudadanos de la sociedad humana de los hijos de la tierra, ni de que los hijos de Dios que se propagaron a partir de Set según la carne, abandonada la justicia, se desviaron a esta sociedad. Y no debe causar extrañeza que también pudieran nacer de los propios gigantes. En efecto, no todos fueron gigantes, pero hubo entonces más que en cualquier otra época después del diluvio. Su creación respondió al deseo del Creador de poner de manifiesto a partir de ello que tanto la hermosura como la estatura y la fortaleza física no deben ser excesivamente valoradas por el sabio, que alcanza la felicidad por los bienes espirituales e inmortales, mejores y

más seguros con mucho, y más propios de los buenos, no por los comunes a buenos y malos. Por lo cual otro profeta dice con énfasis: *Allí habitaron aquellos famosos gigantes, que desde el principio fueron de elevada estatura, hábiles en el combate. Dios no los escogió, ni les concedió el camino de la sabiduría; pero perecieron porque carecieron de sabiduría, perecieron por su imprudencia*[149].

24

Las palabras de Dios: *sus vidas durarán ciento veinte años*[150], no deben entenderse como si se anunciase que después de estos sucesos los seres humanos no sobrepasarían los ciento veinte años de vida, cuando descubrimos que incluso después del diluvio superaron los quinientos. Debe entenderse en cambio que Dios dijo esto cuando Noé se encontraba en torno al límite de los quinientos años, es decir, cuando contaba cuatrocientos ochenta años de vida, a los que la escritura, según su costumbre, llama quinientos, designando en muchas ocasiones la mayor parte con el nombre del total. Lo cierto es que en el año seiscientos de la vida de Noé, en el segundo mes, se produjo el diluvio, y así se predijo que los años de la vida de los seres humanos destinados a morir llegarían a ciento veinte, trascurridos los cuales serían aniquilados por el diluvio. Y no resulta erróneo creer que el diluvio se produjo así, cuando ya no se encontró sobre la tierra a nadie que no fuera merecedor de pagar con una muerte tal que sirviera para castigar a los impíos, no para que tal clase de muerte cause a los buenos que habrán de morir en un momento dado algún daño que pueda perjudicarles tras la muerte. Sin embargo, en el diluvio no murió ninguno de aquellos a los que recuerda la santa escritura como descendientes de la estirpe de Set. Y así se explica bajo inspiración divina la causa del diluvio: *viendo el Señor Dios*, dice, *que se había multiplicado la maldad del hombre sobre la tierra, y que cada cual medita celosamente en su corazón maldades todos los días, también Dios pensó que había creado al hombre sobre la tierra, y se arrepintió, y dijo Dios: borraré al hombre, al que creé, de la faz de la tierra; desde el hombre hasta el ganado y desde los reptiles hasta las aves del cielo, porque estoy disgustado por haberlos creado*[151].

25

La cólera de Dios no consiste en la perturbación de su espíritu, sino en el juicio por el que se impone el castigo al pecado[152]. Su planteamiento y reflexión empero es la razón inmutable de las cosas mutables. En efecto, a diferencia del ser humano, Dios no se arrepiente de ninguna de sus acciones, cuya opinión sobre absolutamente todo es tan

firme como cierta su presciencia. Pero si la escritura no se sirviera de tales palabras no calaría tan hondo, por decirlo de algún modo, en todo el género humano, para el que desea ser norma, a fin de aterrorizar a los soberbios, estimular a los remisos, animar a los que buscan e instruir a los que comprenden; esto no lo haría si antes no se inclinase y en cierto modo descendiese junto a los caídos. Por otra parte, cuando anuncia la muerte de todos los animales terrestres y volátiles, está estableciendo la magnitud del futuro desastre, no amenazando con la extinción de los animales privados de razón, como si ellos mismos también hubieran pecado.

26

Por otra parte, la orden que da Dios a Noé, hombre justo, y como dice de él la escritura verídica, perfecto en su generación (no ciertamente con la perfección que han de alcanzar los ciudadanos de la ciudad de Dios en aquella inmortalidad en la que se igualarán a los ángeles de Dios, sino como pueden ser perfectos en esta peregrinación), de que construya un arca en la que junto a los suyos, es decir, su esposa, sus hijos y sus nueras, y de que se librase de la devastación del diluvio con los animales que entraron junto a él en el arca por mandato de Dios, es sin duda alguna un símbolo de la ciudad de Dios que peregrina en estos tiempos, es decir, de la iglesia que se salva gracias al madero del que pendió el mediador entre Dios y los seres humanos, el hombre Cristo Jesús[153]. Pues sus propias dimensiones de longitud, altura y anchura[154] simbolizan el cuerpo humano, en cuya verdad se anunció a los hombres que vendría y vino. Lo cierto es que la longitud del cuerpo humano desde la cabeza hasta los pies es seis veces la anchura que existe de un costado a otro y diez veces el grosor, cuya medida se toma en el costado desde la espalda hasta el vientre; como si se midiese a una persona tumbada boca arriba o boca abajo, su longitud de la cabeza a los pies es seis veces su anchura de derecha a izquierda o de izquierda a derecha y diez veces su altura desde el suelo. Por este motivo se construyó el arca de trescientos codos de longitud, cincuenta de anchura y treinta de altura[155]. Y la puerta que recibió en el costado representa sin duda la herida producida cuando la lanza traspasó el costado del crucificado[156]. Por ella ciertamente entran los que vienen a él, ya que de ella emanaron los sacramentos por los que los creyentes son iniciados. Y el que se ordenara construir con maderos cortados a escuadra simboliza la vida firme de los santos en todas las circunstancias. Pues por cualquier parte que se gire un objeto con dicha forma, permanecerá firme. Y todo lo demás que se dice respecto a la construcción de la misma arca es símbolo de elementos propios de la iglesia[157].

Pero resulta tedioso continuar tratando ahora estas cuestiones al detalle; además ya lo hicimos en la obra titulada *Contra Fausto el maniqueo,* que negaba que en los libros hebreos se profetizase algo sobre Cristo. Y puede suceder, sin duda, que alguien exponga estas cuestiones más adecuadamente que yo, y uno mejor que otro, con tal de que lo que

se dice se refiera en su totalidad a esta ciudad de Dios de la que estamos hablando, que peregrina en estos tiempos malignos como en medio de un diluvio, si quien realiza la exposición no quiere apartarse en exceso del sentido de quien puso esto por escrito. Por ejemplo, como si alguien quisiera entender el texto de la escritura: *La construirás con una planta baja, un segundo y un tercer piso*[158], en un sentido diferente del que propuse en aquella obra[159]: se dice que constaba de dos pisos, ya que la iglesia integra a todas las naciones, en alusión a las dos clases de hombres, los circuncidados y los que conservan el prepucio, a los que el apóstol llama también de otro modo, judíos y griegos[160], y de tres pisos, en cambio, porque todas las naciones fueron restauradas después del diluvio a partir de los tres hijos de Noé. Que ofrezca alguna otra interpretación con tal de que no resulte ajena a la regla de la fe. En efecto, dado que no quiso que el arca tuviera estancias sólo en su parte inferior, sino también en la que está sobre ella (dijo que estaba dotada de dos pisos) y en la que se encuentra sobre la que está encima de la anterior (la llamó de tres pisos), de tal modo que desde el fondo hasta arriba se erigiera una tercera planta habitable, pueden entenderse aquí también las tres virtudes que ensalza el apóstol: fe, esperanza y caridad[161]; pueden interpretarse con mucha mayor propiedad todavía los tres grados de fecundidad evangélicos: treinta, sesenta y cien cada vez, de manera que en el inferior habite la castidad conyugal, sobre ella la de la viudedad y, por encima de ésta, la virginal[162], y cualquier otra cosa que pueda interpretarse y expresarse mejor conforme a la fe de esta ciudad. Diría lo mismo también sobre las restantes cuestiones que deben exponerse aquí, ya que, aunque no se explican de un único modo, deben ajustarse no obstante únicamente a la conformidad de la fe católica.

27

Nadie debe pensar sin embargo que, o esto se ha escrito en vano, o que solamente se debe buscar aquí la verdad de los hechos sin ningún sentido alegórico, o, por el contrario, que ninguno de los acontecimientos relatados se ha producido en absoluto, sino que se trata simplemente de figuras del lenguaje, o, sea lo que sea, no tiene relación alguna con la profecía de la iglesia. Pues ¿quién sino alguien de mente perversa puede sostener que han sido escritos inútilmente unos libros custodiados durante miles de años con tanta religiosidad y tanto celo de su ordenada sucesión, o que únicamente deben verse los hechos allí donde existe la seguridad de que han sucedido. Para omitir otros problemas, si el gran número de animales exigía que se construyera un arca de tan grandes dimensiones, ¿qué obligaba a introducir una pareja de animales impuros y siete de animales puros, cuando podrían conservarse unas y otras en igual número[163]? ¿O es que Dios, que ordenó su conservación a fin de restaurar la especie, no era capaz de restituirla de idéntico modo a como la había creado?

Pero quienes sostienen que no se trata de hechos, sino únicamente de figuras

simbólicas, opinan en primer lugar que no pudo producirse un diluvio de tal envergadura que la crecida de las aguas sobrepasase en quince codos los montes más altos, teniendo en mente la cumbre del monte Olimpo[164], sobre el que dicen que las nubes no pueden condensarse, porque el cielo ya es tan alto que no existe ya allí ese aire más denso donde se originan los vientos, las nubes y las lluvias, y no tienen en cuenta que la tierra, el más denso de todos los elementos, pudo hallarse allí. ¿Acaso niegan que la cumbre del monte es tierra? ¿Por qué, pues, sostienen que a las tierras les fue posible elevarse hasta aquellos espacios del cielo y a las aguas no, si estos calculadores de los pesos y medidas de los elementos afirman que las aguas son más elevadas y ligeras que las tierras? ¿En qué argumento se basan para explicar por qué la tierra, más pesada y más baja, invadiera el espacio del cielo más tranquilo por el discurrir de tantos años y el agua, más ligera y elevada, no pudiera hacerlo ni siquiera por un breve espacio de tiempo?

Dicen también que las dimensiones de aquella arca no pudieron acoger tantas especies de animales de uno y otro sexo, dos parejas de las impuras, siete de las puras. A mi parecer éstos no calculan más que trescientos codos de longitud y cincuenta de anchura, y no tienen en cuenta que había otro tanto en el piso que estaba sobre éste y otro en el que estaba encima del segundo, y que, por ello, multiplicados por tres, daban novecientos codos y ciento cincuenta. Y si pensásemos lo que Orígenes añadió no sin elegancia[165], concretamente que Moisés, hombre de Dios, *instruido*, como está escrito, *en toda la ciencia de los egipcios*[166], aficionados a la geometría, pudo hablar de codos geométricos, de los que afirman que uno equivale a seis de los nuestros, ¿quién no es capaz de ver qué gran cantidad de cosas pudieron acoger semejantes dimensiones? Pues en su réplica de que fue imposible construir un arca de tales dimensiones, lanzan una calumnia absolutamente fútil, ya que saben que se han construido ciudades inmensas, y no tienen en cuenta los cien años que se prolongó la construcción del arca; a no ser que por casualidad una piedra pueda adherirse a otra piedra unida solamente por la cal, para que la muralla discurra por tantas millas y un madero no pueda adherirse a otro mediante espigas, tirantes, clavos, cola, alquitrán, para construir un arca prolongada a lo largo y a lo ancho no en líneas curvas, sino rectas, a la que no habría de lanzar al mar ningún esfuerzo humano, sino elevarla una ola, cuando llegase, según la ley natural de los pesos, y gobernarla en su navegación más la divina providencia que la previsión humana, no fuera a ser que en un momento dado naufragase.

Por otra parte, respecto a la cuestión extremadamente puntillosa que suele plantearse sobre los animalillos más diminutos, no sólo tales como los ratones y los lagartos, sino también como las langostas, escarabajos, moscas y finalmente pulgas, si no los hubo en el arca en número superior al que fue fijado según el mandato divino, en primer lugar se debe advertir a quienes se preocupan por tales cuestiones que cuando se dice *los que se arrastran sobre la tierra*[167] debe entenderse en el sentido de que no era necesario que se conservasen en el arca los que pueden vivir en el agua, no sólo sumergidos, como los peces, sino también flotando, como muchas aves. Después, cuando se dice: *serán macho y hembra*[168], se entiende ciertamente que se dice para restablecer la especie y, por este

motivo, no había sido necesario que estuvieran allí aquellas criaturas que pueden nacer de ciertas sustancias o de la corrupción de la materia sin aparearse[169]; o, si las hubo tal y como acostumbran a aparecer en las casas, pudieron hallarse en un número indeterminado, o si el misterio tan sagrado que se realizaba y el símbolo de algo tan importante no podía cumplirse en la realidad de los hechos de otro modo si no estaban allí en el número fijado todas las criaturas que no pudieran vivir en el agua por impedimento de la naturaleza, no fue esta preocupación de aquel hombre o de aquellos hombres sino de Dios. Pues Noé no los introducía en el arca tras haberlos capturado, sino que conforme iban llegando les permitía entrar. A esto aluden las siguientes palabras: *Vendrán a ti*[170], no ciertamente por la acción humana, sino por la voluntad divina, de tal modo sin duda que no debe creerse que estuvieran allí las que carecen de sexo. Pues quedó prescrito y determinado: *serán macho y hembra.* Lo cierto es que existen otros seres que nacen de ciertas sustancias sin apareamiento, de tal forma que después se aparean y engendran, como las moscas; otros en cambio en los que no hay macho y hembra, como las abejas. Finalmente, respecto a otros que sí tienen sexo pero no tienen capacidad de procrear, como los mulos y las mulas, resultaría extraño que estuvieran allí y que no fuera suficiente más bien con que se incluyeran sus progenitores, es decir, la especie equina y asnal, y lo mismo en el caso de otros animales que dan lugar a una especie por la mezcla de distintas especies. Pero si esto lo exigía el misterio, estaban allí. Pues esta especie posee también macho y hembra.

Suele también preocupar a algunos[171], en relación con los tipos de alimentos de los que podían disponer allí los animales que se cree que se alimentan exclusivamente de carne, si habría allí sin trasgresión del mandato animales al margen del número a los que obligó a incluir la necesidad de alimentar a otros, o en realidad, cosa que resulta más creíble, pudieron ingerir otros alimentos, excepto carne, que convinieran a todos. Pues tenemos conocimiento de cuantísimos animales, cuyo alimento es la carne, se nutren también de granos y frutos y sobre todo de higos y castañas. ¿Qué tiene de asombroso si aquel varón sabio y justo, aconsejado incluso por Dios sobre qué convenía a cada uno, preparó y conservó un alimento apropiado a cada especie sin carnes? Por otra parte, ¿qué no obligaría a comer el hambre? O ¿qué no podría hacer Dios delicioso y saludable, quien incluso podría concederles como favor divino vivir sin alimento, si no fuera conveniente para cumplir el simbolismo de tan gran misterio que se alimentasen? En efecto, a nadie que no peque de testarudez le está permitido opinar que tan múltiples signos presentes en estos sucesos no estén dedicados a prefigurar la iglesia[172]. Pues ya los pueblos llenaron de tal modo la iglesia, puros e impuros, hasta que se llegue al final seguro, de tal modo están integrados en la estructura de su unidad que a partir de este único hecho evidentísimo no es lícito dudar incluso de lo demás, que se ha expresado con una mayor oscuridad y puede comprenderse con mayor dificultad. Siendo así las cosas, nadie, ni aun siendo duro de entendimiento, se atreverá a pensar que estos hechos han sido consignados en vano, y no podrá decirse que no significan nada aunque se hayan realizado, ni que sólo las palabras son simbólicas, no los hechos, ni que

probablemente su significado tiene que ver con la iglesia. En cambio, se debe creer más bien que han sido entregados sabiamente a la memoria y a la escritura, y que han sucedido, y que simbolizan algo, y que ese algo está dedicado a prefigurar la iglesia. Llegado a este punto, es el momento de concluir este libro, a fin de investigar el devenir de ambas ciudades, la terrena, que vive conforme al hombre, y la celeste, que vive conforme a Dios, después del diluvio y en los acontecimientos posteriores.

---

1 *Vid. infra* XIX-XXII.

2 I Cor. 15, 46. El relato completo sobre Caín y Abel puede verse en Gen. 4. Sobre esta interpretación agustiniana por la que Caín, que será el primero en fundar una ciudad, representa la ciudad terrena, así como el primer elemento de la secuencia animal-espiritual a la que se alude en la Epístola a los corintios, mientras que Abel, que no fundó ninguna ciudad, simboliza la celeste, peregrina en este mundo, y el alma renacida en Cristo, *vid*. O'DALY, *Augustine's...,* pág 161. Sobre las interpretaciones y pervivencia del relato desde su origen hasta la actualidad, *vid*. R. J. QUINONES, *The changes of Cain: violence and the lost brother in Cain and Abel literature*, Princeton, 1991.

3 Sobre la concepción de la humanidad como *massa damnata* o *massa peccati* en Agustín, expuesta más en detalle en *Divers. quaest.* 68, 5, *Quaest. Simpl.* I 2, 16 e *In Rom.* 54, y su relación con la doctrina del pecado original y de la gracia, *vid.* entre otros G. BONNER, *Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies,* Filadelfia, 1963, págs. 326-329. La expresión *in massa* aplicada a la idea de que toda la humanidad peca en Adán tiene su origen en el comentario *Ad Rom*. V 12 del *Ambrosiaster* (*CSEL* 81.1, 165). Sobre dicho comentario y su influjo en Agustín, *vid*. J. B. VALERO AGÚNDEZ, «Pecar en Adán según Ambrosiaster», *Estudios Eclesiásticos* 65 (1990), págs. 147-191.

4 Rom. 9, 21-24; *Cf*. Esai. 45, 9; Ierem. 18, 1-12.

5 Gen. 4, 17.

6 Este capítulo ha recibido diversas interpretaciones. Entre ellas destaca la polémica suscitada a raíz de la publicación del artículo de H. LEISEGANG, «Der Ursprung der Lehre Augustins von der *Civitas Dei*», *Archiv für Kulturgeschichte* 16 (1926), págs. 127-158, donde, con una base neoplatónica, considera que Agustín habla de una jerarquía de tres ciudades: *civitas caelestis spiritualis*, que es el modelo celeste, *civitas terrena spiritualis*, imagen de la anterior en la tierra y representada por Sara, y *civitas terrena carnalis*, imagen de la imagen, representada por Agar. La teoría es refutada por F. E CRANZ, «*De Civitate Dei* XV, 2 and Augustine's Ideas of the Christian Society», *Speculum* 25 (1950), págs. 215-225, adaptado al francés por Y. M. J. CONGAR «*De Civitate Dei* XV, 2 et l'idée augustinienne de la societé chrétienne», *Revue des études augustiniennes* III. 1 (1957), págs. 15-27. *Vid*. además Y. M. J. CONGAR, «*Civitas Dei* et *Ecclesia* chez saint Augustin», *ibid*, págs. 1-14. Cranz considera que la teoría de Leisegang es una construcción sin apoyo textual. Sobre esta polémica, y contra la existencia de la tercera ciudad propuesta por Leisegang, *vid*. G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII, Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès*, París, 1960, pág. 693-694, n. comp. 1. S. LANCEL, *Saint Augustin*, París, 1999, pág. 571, sin embargo, ve oportuna la introducción del concepto de *civitas terrena spiritalis* para definir el ideal histórico-político de Agustín.

7 Esai. 54, 1.

8 Gen. 21, 10.

9 Gal. 4, 21-31, *cf*. AGUSTÍN, *In Gal.* 40.

10 Rom. 9, 22-23. La imagen aparece también en AGUSTÍN, *Quaest. Simpl.* I 2, 17, *Corrept.* I 9, 25, *Grat.* 20, 41, y comentada en *In Rom.* 54-55.

11 Sap. 8, 1.

[12] El tema de la guerra justa ha sido tratado por Agustín en diversos pasajes de *La Ciudad de Dios* (*vid*. entre otros XIX 7; 12 así como en *C. Faust.* XXII 74). Aunque sus escritos se consideran punto de partida del debate sobre la justicia de la guerra en Occidente, éstos se sustentan en una larga tradición clásica que parte de Platón (*vid*. *Leyes* XII 955b9-c6, *República* V 471a5-b5, etc.) y con amplio tratamiento en el mundo romano (*vid*. CICERÓN, *Sobre la república* III 23, *Off*. I 2, 34-35, J. KAKARIEKA, «Los orígenes de la doctrina de la guerra justa. Cicerón y la tradición romana», *Iter* 2, 1994, págs. 267-290). Asimismo, sirvió de base a desarrollos más sistemáticos como el de Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* II-II 40. Entre la abundante bibliografía se pueden destacar W. R. STEVENSON JR., *Christian love and just war. Moral paradox and political life in St. Augustine and his moderns interpreters,* Macon, 1987, R.A. MARKUS, «Saint Augustine's Views on the Just War», en W. J. Shields (ed.), *The Church and War,* Oxford, 1983, págs. 1-13, P. RAMSEY, «The Just War According to St. Augustine», en J. B. Elshtain (ed.), *Just War Theory,* Nueva York, 1992, págs. 8-22, J. M. MATTOX, *Saint Augustine and theory of just war*, Londres-Nueva York, 2006 (1998).

[13] LUCANO, I 95.

[14] *Vid. supra* III 6. El motivo de la fundación de Roma y el fratricidio de Rómulo está ya presente en otros apologetas cristianos como MINUCIO FÉLIX, *Octav*. 25, 2, o TERTULIANO, *Apologética* II 9, 19. Sobre estas cuestiones y sobre el tema del fratricidio como base de la concepción de una ciudad terrena cargada de violencia, *vid*. O'DALY, *Augustine's*…, pág. 162.

[15] Sobre las diferencias entre Caín y Abel, miembro uno de la ciudad terrena y otro de la celeste, y Rómulo y Remo, pertenecientes ambos a la ciudad terrena, *vid*. O'DALY, *Augustine's*…, pág. 162.

[16] Gal. 5, 17.

[17] Gal. 6, 2.

[18] I Thess. 5, 14-15.

[19] Gal. 6, 1.

[20] Ephes. 4, 26.

[21] Mt. 18, 15.

[22] I Tim. 5, 20.

[23] Hebr. 12, 14.

[24] Mt. 18, 35.

[25] Rom. 6, 12-13.

[26] *Cf*. AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* VIII 18, 37; IX 2, 3-4. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII,* pág. 54, n. 1 señala que en Gen. 4, 6-7 Yahvé se dirige a Caín directamente y no a través de ninguna criatura, cosa que Agustín parece incapaz de admitir.

[27] Gen. 4, 6-7. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII,* pág. 694, n. comp. 2 (*vid*. además pág. 55, n. 3), siguiendo a J. DANIELOU, *Les saints païens de l'Ancient Testament*, París, 1956, págs. 84-85, señala que Agustín en este punto sigue el texto de los Setenta, que presenta divergencias con el hebreo, donde no hay alusión alguna a la mala disposición de Caín hacia su sacrificio. En ese sentido, el pasaje ha dado lugar a dos tipos de interpretaciones. Por un lado, EUSEBIO DE CESAREA, *Demostración evangélica* I 10, considera que el pecado de Caín se limita a los celos hacia su hermano, y que Dios prefirió el sacrificio de este último porque se trataba de un sacrificio cruento, de carácter expiatorio, que prefiguraba el sacrificio de la cruz. Por otro lado, las interpretaciones centradas en la mala voluntad de Caín pueden verse en un pasaje de la primera epístola de Juan (I Ioh. 3, 12) y en diversos autores como FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* I 2, FILÓN, *Los sacrificios de Abel y Caín* XIII 52, que explica que Caín debió realizar tarde sus ofrendas y que no ofreció las primicias de sus cosechas, idea que retoman IRENEO, *Contra las herejías* IV 18, 3 y AMBROSIO, *Cain et Ab.* Sobre las variantes textuales del relato sobre Caín y Abel y sus interpretaciones, *vid*. además M. MCENTIRE, «Being seen and not Heard. The interpretation of Genesis 4.8», en C. A. Evans (ed.), *Of scribes and sages. Early jewish interpretation and transmission of scripture, vol I. Ancient versions and traditions*, Londres-Nueva York, 2004, págs. 4-13.

[28] Sobre la concepción de la regla de la fe en Agustín, *vid*. *Doctr. christ.* III 1, 1-3, *Serm*. 186, 2, 2, C.P. MAYER, «Herkunft und Normativität des Terminus *regula* bei Augustin», en *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T. J. van Bavel, Lovaina, 1991, págs. 127-154; *id*., «Die Bedeutung des Terminus "regula" für die Glaubensbegründung und die Glaubensvermittlung bei Augustin», *Revista Agustiniana* 33 (1992), págs. 639-675, *id.,* «Die Bedeutung des Terminus "regula" für das sittliche Handeln des Christen bei Augustin», en *Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata*, *Augustinus* 39 (1994), págs. 345-356, M. MENDOZA, «La "regula fidei" en la teología de S. Agustín», *Estudio Agustiniano* 27 (1992), págs. 3-32. La expresión aparece por primera vez en IRENEO, *Contra las herejías* I 10, 1, III 4, 2, etc., y es ampliamente desarrollada por TERTULIANO, *Praescr.* 13, *Adv. Prax.,* 2, etc., y otros autores cristianos. Sobre su origen y desarrollo, *vid*. V. GROSSI, «Regula fidei», en A. Di Bernardino (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, 1991-1992, *s.v.* págs. 1880-1881. P. GRECH, «The *Regula fidei* as Hermeneutical Principle in Patristic Exegesis», en J. Krasovec (ed.), *The Interpretation of the Bible,* Sheffield, 1998, págs. 589-602.

[29] Las reglas que regían las ofrendas están minuciosamente descritas en Lv. 1-10.

[30] I Ioh. 3, 12.

[31] Gal. 5, 17. *Vid*. los comentarios del propio Agustín en *In Gal.* 48.

[32] Rom. 7, 17.

[33] Rom. 6, 13.

[34] *Cf*. Rom. 6, 12.

[35] Gen. 3, 16.

[36] *Ibid*.

[37] Ephes. 5, 28-29.

[38] AGUSTÍN, *C. Faust.* XII 9.

[39] Gen. 4, 17. *Cf*. AGUSTÍN, *Quaest. Hept.* I 1.

[40] Gen. 5, 4-5.

[41] Gen. 4, 17.

[42] Gen. 4, 25.

[43] Gen. 29, 31-35. Era el cuarto hijo de Jacob.

[44] Se trata de Lamec (Gen. 5, 31). Agustín sigue en este punto la cronología que da la versión de los Setenta. Según el texto hebreo vivió 770 años.

[45] *Vid*. Exod. 12, 37; 38, 26, entre otros.

[46] *Vid*. Gen. 36.

[47] Gen. 12-18; 25, 1-6. Se trata de los hijos de sus concubinas Agar y Cetura.

[48] *Cf*. PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 49-50. Sobre los testimonios de Plinio relativos a la longevidad y la estatura humana en épocas pasadas, *vid*. HAGENDAHL, *Augustine*…, vol. II, págs. 670-671, que señala que todas las citas identificadas con seguridad pertenecen al libro VII de la *Historia Natural,* por lo que supone que Agustín utilizó únicamente este libro, mientras que otro tipo de testimonios sobre cuestiones naturales proceden de Solino o de otras misceláneas.

[49] BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 71, n. 3, señala que algunos autores paganos hablan también del gigantesco tamaño de los hombres primitivos (*vid*. LUCRECIO, V 923-1010; VIRGILIO, *Geórgicas* I 121-159).

[50] VIRGILIO, *Eneida* XII 899-900.

[51] *Vid*. PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 16.

[52] HOMERO, *Ilíada* V 304.

[53] PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 49.

[54] *Cf* . I Petr. 3, 20.

[55] Gen. 5, 25-27.

[56] *Vid. La ciudad de Dios* XVIII 42-44, donde habla del carácter inspirado de la traducción de los Setenta. Agustín, frente a la opinión de algunos cristianos, según los cuales los judíos introdujeron cambios intencionados en dicha versión en relación al texto hebreo con la finalidad de desacreditar las versiones utilizadas por ellos mismos, basadas precisamente en la de los Setenta, prefiere atribuir las divergencias a cuestiones de crítica textual, por errores de los copistas (*vid. infra* XV 13), o incluso, cuando no es posible hallar el error, a la propia voluntad divina, que desea expresar algo nuevo (*vid. infra* XV 14). Sobre la cuestión, *vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 698-699, n. comp. 5, O'DALY, *Augustine's…,* pág. 165.

[57] *Vid. supra* XI 8.

[58] La introducción de días o de meses intercalares era un recurso habitual entre los antiguos romanos para adaptar diferentes sistemas de calendario con base lunar al curso solar. El calendario atribuido a Numa constaba de 355 días, y se intercalaba un mes de 22 o 23 días en años alternos, mientras que el calendario juliano (46 a. C.), base de los calendarios modernos, consta de 365 días y establece la intercalación de un día en el mes de febrero, inmediatamente después de los *Terminalia*, día al que se llamaba *bis sextum*, porque se consideraba la repetición del día seis antes de las calendas de marzo. Sobre estas cuestiones, *vid*. W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities,* Londres, 1875, pág. 222-223, *s. v. calendarium*. P. BRIND' AMOUR, *Le Calendrier romain: Recherches chronologiques*, Ottawa, 1983.

[59] Gen. 5, 9.

[60] Sobre los egipcios, PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 49, indica que su año era de carácter lunar. LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 12, 21-24, también alude a esta misma idea, que refuta, señalando como fuente a Varrón, respecto a lo cual R. M. OGILVIE, *The library of Lactantius*, Oxford, 1978, pág. 51, indica que se trata de una cita indirecta de las *Antigüedades humanas. Vid*. además LACTANCIO, *Instituciones divinas, libros I-III,* introd. trad. y notas E. Sánchez Salor, Madrid, 1990, pág. 228, n. 83.

[61] PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* VII 49.

[62] *Vid. La ciudad de Dios* XV 14.

[63] Gen. 5, 3.

[64] Gen. 5, 6.

[65] Gen. 5, 12.

[66] Se refiere a Lamec.

[67] Num. 1-4.

[68] Gen. 5, 18.

[69] Según la versión de los Setenta, son 167 años.

[70] *Cf*. AGUSTÍN, *Quaest. Hept.* I 2.

[71] Gen. 7, 11.

[72] Gen. 8, 4-5.

[73] Gen. 35, 28.

[74] Gen. 47, 28.

[75] Deut. 34, 7.

[76] Psalm. 89 (90), 10.

[77] *La ciudad de Dios* XVIII 42-44.

[78] Gen. 4, 1.

[79] Gen. 4, 25.

[80] Como indica BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 100, n. 2, en Gen. 5, 3 se atribuye a

Adán una edad de 130 años cuando engendró a Set.

[81] Gen. 5, 6.

[82] Gen. 5, 7-8.

[83] Mt. 1, 2.

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid*.

[86] Mt. 1, 3.

[87] Gen. 17, 10-11.

[88] *Cf*. AGUSTÍN, *C. Iulian.* V 11, 45.

[89] Gen. 4, 3-4.

[90] Gen. 8, 20.

[91] Gen. IV 1. *Cf*. JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 63, l. 2, señala que Caín significa posesión o lamentación. Aquí, como en otros casos Agustín toma de Jerónimo el significado que mejor conviene a su argumentación.

[92] *Cf*. JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 65, l. 17.

[93] JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 71, ll. 12-13, da varios significados para Set: colocación, colocado, vaso, pesado, semilla o resurrección.

[94] JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 65, ll. 17-18, también da los significados de desesperado o violento.

[95] Gen. 5, 2.

[96] Lc. 20, 35.

[97] Gen. IV 18-22.

[98] Gen. 4, 26. Según BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 116, n. 2, el desarrollo agustiniano sobre el tema de la esperanza se basa en un error de traducción, ya que en este punto se sigue una versión latina a partir del texto de los Setenta, pero en la traducción de Áquila, más cercana al texto hebreo, aparece «entonces se comenzó a invocar el nombre del Señor».

[99] *Cf*. JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 60, l. 18, también da los significados de «vanidad», «vapor» o «digno de lástima».

[100] Rom. 8, 24-25.

[101] Gen. 4, 25.

[102] Gen. 4, 26.

[103] Rom. 10, 13, Ioel 2, 32.

[104] Ierem. 17, 5.

[105] Ephes. 2, 20.

[106] VIRGILIO, *Eneida* I 284. Asáraco es el segundo hijo del rey Tros de Dardania, cuyo trono heredó porque su hermano mayor, Ilo, prefirió reinar en la ciudad que había fundado, Ilión. Casado con Hieromnene, hija del dios-río Símois, tuvo un hijo, Capis, que a su vez fue padre de Anquises, el padre de Eneas. Sobre su genealogía, *vid*. HOMERO, *Ilíada* XX 231-240, APOLODORO, *Biblioteca* III 12, 2.

[107] VIRGILIO, *Eneida* III 97.

[108] Lc. 20, 34.

[109] El término *gimnosofista*, «filósofo desnudo», fue acuñado por alguno de los participantes de la expedición de Alejando Magno a la India, probablemente por Onesícrito, autor de una biografía perdida del macedonio, para designar a los ascetas que vivían en los bosques. Éstos se han identificado tradicionalmente con los brahmanes, pero también pudo tratarse de monjes jainistas. Es famoso el diálogo entre Alejandro y diez

gimnosofistas que narra PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 64, entre otras variantes. Sobre los encuentros entre griegos y gimnosofistas, *vid*. además ONESÍCRITO, *FGrH* 134, 17 (=ESTRABÓN, XV 1, 63-64), PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 65, 1-5, ARRIANO, *Anábasis* VII 1, 5-VII 2, 1, FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, III 15-19. También de interés resulta el opúsculo atribuido al obispo PALADIO, *Sobre los pueblos de la India y los brahmanes,* Por su parte, TERTULIANO, *Apologética* 42, critica sus prácticas, que los aíslan del mundo. Sobre el origen del término y su presencia en autores cristianos, *vid*. J. P. OLIVER SEGURA, «Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo* 7 (1990), págs. 53-62.

110 *Cf. La ciudad de Dios* XIV 17.

111 Rom. 9, 5.

112 BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 128-129, n. 1, considera que Agustín convierte en reyes a los descendientes de Caín, porque éste fundó la primera ciudad. En ese sentido, es muy probable que, utilizando esquemas historiográficos paganos, hubiera tenido en mente los relatos sobre la fundación de Roma y sobre la monarquía primitiva, sobre la cual hubiera establecido este paralelismo.

113 *Cf*. AGUSTÍN, *Serm.* 83, 7. Sobre el recurso a la numerología como método exegético en Agustín, *vid*. nota a *La ciudad de Dios* XI 9, con bibliografía.

114 Exod. 26, 7. *Cf*. AGUSTÍN, *Cons. Euang*. II 4, 13.

115 El cilicio consistía originariamente en una vestimenta propia del penitente fabricada con pelo de cabra de Cilicia, aunque eran también habituales otros tejidos ásperos e incómodos como la arpillera. En cuanto al término latino *cilicium*, aparece atestiguado con ese sentido por primera vez en la *Vulgata* de san Jerónimo (Psalm. 34 (35), 13), mientras que en los textos paganos se aplicaba a determinadas vestimentas de pelo utilizadas por marineros y pescadores o a tejidos empleados para cubrir la madera o las máquinas de guerra entre otros usos (*vid*. entre otros VARRÓN, *Rust.* II 11, VIRGILIO, *Geórgicas* III 312, AVIENO, *Costas marinas* 218-221). La interpretación que da aquí Agustín al término se basa en la lectura de Mt. 25, 33, donde se describe el juicio final, en el que Cristo, separará a justos y pecadores como un pastor que separa las ovejas de las cabras, situando a unas a su derecha y a otras a su izquierda.

116 Psalm. 50 (51), 5.

117 JERÓNIMO, *Nom. Hebr.*, *Corpus Christianorum LXXII,* pág. 70, l. 10, da los significados de belleza o encanto y fe o lealtad.

118 Sobre la interpretación del número 12, *vid*. AGUSTÍN, *In euang. Ioh.* 24, 6; 27, 10; 49, 8; 118, 4, *In Psalm*. 59, 2; 86, 4; etc. *Vid*. además nota a *La ciudad de Dios* XI 9.

119 Gen. 4, 26.

120 Gen. 5, 1-2.

121 JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1216, n. 3 (pág. 633), señala que el final del capítulo 4 del Génesis y el principio del 5 están compuestos por redactores diferentes. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 133, n. 4, señala asimismo el cambio de redactor, y puntualiza que la explicación que da Agustín a los problemas del texto no resulta satisfactoria.

122 Gen. 4, 26.

123 *Vid*. Gen. 4, 23 donde en forma de canto expresa a sus dos esposas, Ada y Sela, su disposición a la violencia y la venganza. Este *Canto de Lamec* o *Canto de la espada* es el ejemplo más antiguo de poesía bíblica (sobre el mismo, *vid*. M. J. PRECEDO LAFUENTE, «El Canto de Lamec o Poema de la Espada», en L Quinteiro Fiuza-A. J. Novo Cid-Fuentes (coords.), *En Camino hacia la gloria (miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero), Compostellanum* 43, 1-4, (1998), págs. 160-172. Lamec es, por otra parte, el primer personaje bíblico que practica la poligamia.

124 Psalm. 48 (49), 12.

125 Psalm. 72 (73), 20.

126 Psalm. 51 (52), 10.

127 Psalm. 39 (40), 5.

128 *Cf*. Rom. 9, 23.

129 *Cf*. AGUSTÍN, *C. Iulian. op. imperf*. 5, 39.

130 Gen. 6, 1-4. JERPHAGNON, *Saint Augustin…,* pág. 1216, n. 1 (pág. 635), señala que este pasaje resulta enigmático en lo que respecta a la identificación de esos «hijos de Dios», que unos comentaristas identifican con los ángeles caídos mientras que otros lo hacen con los descendientes de Enós que se unieron a las hijas del linaje de Caín.

131 Estos tres versos pertenecerían a un poema más extenso en alabanza del cirio pascual compuesto por el propio Agustín en hexámetros dactílicos. Dichos versos se han transmitido además como introducción a un poema de la *Antología latina* titulado *De anima*, (489 ed. Riese), atribuido a Agustín, del que se conservan 50 versos aparte de los citados en este pasaje, aunque la autoría de dichos versos es objeto de discusión. Los tres versos aquí citados pueden verse además en J. BLÄNSDORF-K. BÜCHNER-W. MORELL, *Fragmenta poetarum latinorum Epicorum et lyricorum,* Berlín-Nueva York, 2010, pág. 403, que recogen otros tres poemas atribuidos también a Agustín. Sobre la composición del poema que nos ocupa, *vid*. B. LUISELLI, «La *Laus cerei* agostiniana», en *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma, 1979, págs. 951-958, que pone en duda que el poema fuese destinado a la liturgia, sino que más bien lo considera vinculado al ejercicio escolar y retórico, y, en su opinión, fue compuesto en el período de la conversión de Agustín o pocos años después, época en la que ya se celebraba ceremonia de exaltación del cirio pascual. M. CUTINO, «La “Laus cereï” Agostiniana ed il cosidetto “De anima” (al 489 Riese)», *Orpheus,* 18, 2 (1997), págs. 396-419, en un exhaustivo estudio, plantea de nuevo el problema de la autoría defendiendo la atribución a Agustín y considerando que fue compuesto de forma paralela a su tratado *Sobre la música*, cuyos ideales aplica aquí de forma práctica.

132 Cantic. 2, 4. Sobre la virtud de la caridad, *vid*. además AGUSTÍN, *Doctr. Christ.* I 27, 28.

133 *Vid. supra* III 5.

134 Psalm. 103 (104), 4.

135 *Ibid*.

136 Sobre Silvano, su relación con pan y su identificación con Fauno, *vid*. nota a *La ciudad de Dios* VI 9. El plural *Silvani* aparece habitualmente en los textos clásicos, e Higinio en el prefacio de su *Sobre la fijación de las lindes* habla de la existencia de tres Silvanos, el doméstico, el agreste y el oriental.

137 Pan era una divinidad griega, originaria de Arcadia, relacionada con la naturaleza agreste y la fertilidad, así como con el ganado y el entorno pastoril. Se le representaba con forma humana, pero dotado de extremidades inferiores propias de un macho cabrío, y portando un cayado de pastor y una siringa. Era además conocido por su desenfrenado impulso sexual que le llevaba a perseguir sin tregua a las ninfas que habitaban en los bosques. Entre los romanos se identificaba con Fauno. Sobre el mismo, *vid*. P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1981, págs. 402-403.

138 Los romanos denominaban *incubi* a ciertos genios que provocaban pesadillas al colocarse sobre el pecho de los que dormían, y aparecen identificados habitualmente con Fauno. En principio no tienen por qué asociarse necesariamente a un contexto sexual, pero será la posibilidad de unirse a mujeres durante el sueño, recogida aquí por Agustín y más adelante por ISIDORO, *Orígenes* VIII 11, 103, la que dé lugar al mito medieval. Sobre los mismos, *vid*. Kroll, *RE* IX2, cols. 1262-1263, CONTRERAS-RAMOS-RICO, *Diccionario…, s. v*.

139 *Cf. La ciudad de Dios* VI 9.

140 Los dusios aparecen citados únicamente en este pasaje y en ISIDORO, *Orígenes* VIII 11, 103, en un sentido similar que Agustín. Sobre la cuestión, *vid*. G. DRIOUX, *Les cultes indigènes des Lingons. Essai sur les traditions d'une cité gallo-romaine avant le triomphe du christianisme,* París-Langres, 1934, pág. 125, donde se interpreta que los dusios son fuentes de agua relacionadas con la fecundidad. *Vid*. además INM, *RE* V. 2 cols. 1867-1868.

141 Mc. 1, 2.

142 *Cf*. Malach. 2, 7.

[143] *Vid. supra* XV 9.

[144] Gen. 6, 1-4. Como señala O'DALY, *Augustine's…,* pág. 165, n. 11, casualmente los antiguos romanos también habían fijado el límite de la vida humana en 120 años (*vid*. CICERÓN, *Cato*, 19, 61, CENSORINO, 17, 4, que da como fuente a Varrón). Entre los cristianos, *vid*. ARNOBIO, *Contra los gentiles* II 71, 25-26, LACTANCIO, *Instituciones divinas* II 12, 23, *Epit*. 22, 5.

[145] *Cf*. Psalm. 77 (78), 7.

[146] Áquila de Sínope, discípulo de Akiva ben Iosef, es autor de una versión de la Biblia al griego realizada entre los años 123 y 130 d. C. De origen gentil, durante un tiempo practicó el cristianismo para más tarde convertirse en prosélito del judaísmo. Su versión se ha caracterizado por un exceso de literalidad y por buscar algunas soluciones menos favorables a la doctrina cristiana que las que se encuentran en ciertos pasajes de la traducción de los Setenta, que por aquella ápoca se hallaba un tanto desprestigiada entre el público judío. Sobre Áquila, *vid*. C. H. TOY-F. C. BURKITT-L. GINZBERG, *Aquila*, en <http://www.jewishencyclopedia.com>, *s. v*.

[147] Psalm. 81 (82), 6.

[148] Iud. 14. El libro de Henoc, conocido en la actualidad a través de traducciones etíopes, aparte de fragmentos hebreos, arameos, griegos, latinos y en otras lenguas, aparece recogido parcialmente en ciertas ramas de la tradición manuscrita de los Setenta. Fue compuesto originalmente en hebreo o arameo, y parece ser que la versión etíope deriva a su vez de una griega. Se trata de una obra compilatoria, compuesta en diversas etapas en Palestina por judíos de las escuelas ortodoxas jasídica o farisea. Su composición pudo abarcar los siglos II-I a. C. Dicho libro gozó de cierto predicamento en el cristianismo primitivo en virtud de la autoridad evangélica, especialmente a raíz de la presente cita, así como otras referencias en textos canónicos y apócrifos, como la *Epístola de Bernabé*. Sin embargo, en la actualidad está excluido del canon por todas las iglesias cristianas a excepción de la copta. Ya en época patrística existía un debate sobre su canonicidad y, por ejemplo, TERTULIANO, *Idol*. 15, lo considera canónico, mientras que JERÓNIMO, *Vir. illustr.* IV, *In Tit.* I 12, apócrifo (*Vid*. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, págs. 704-705, n. comp. 9). En 364 es excluido definitivamente del canon y en Occidente sólo se conservaron escasos fragmentos en griego y latín hasta que en 1773 fueron descubiertos dos manuscritos etíopes en Abisinia. A partir de ese momento se han sucedido los descubrimientos de diversos pasajes extensos y fragmentos en distintas lenguas. Ediciones de los mismos pueden verse en J. T. MILIK, M. BLACK, *The Books of Enoc: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976. F. CORRIENTE, A. PIÑERO, «Libro I de Henoc (Etiópico y griego)», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid, 1984, págs. 13-143, E. MARTÍNEZ BOROBIO, «Fragmentos Arameos de Henoc», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid, 1984, págs. 295-325. Sobre el libro de Henoc, *vid*. además G. REID, «Apocrypha, The Book of Henoch (Ethiopic)», en *The Catholic Encyclopedia.* Vol. 1. Nueva York, 1907. <http://www.newadvent.org/cathen/01601a.htm>.

[149] Baruc 3, 26-28.

[150] Gen. 6, 3.

[151] Gen. 6, 5-7.

[152] La cuestión de la cólera de Dios fue tratada en detalle por Lactancio en su *De ira Dei*.

[153] I Tim. 2, 5.

[154] JERPHAGNON, *Saint Augustin…, pág.* 1217, n. 1 (pág. 642), señala que la descripción del arca retoma elementos de textos mesopotámicos de época del Gilgamesh, y que la estructura de la misma corresponde a la de los templos de Mesopotamia.

[155] Esta interpretación, que Agustín recoge también en *C. Faust.* XII 14, procede en último término de FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis* II 4. Sobre el problema de si Agustín pudo haber conocido esta interpretación directamente de Filón a través de una traducción o bien tuvo noticias de ella a través del *Sobre Noé* de Ambrosio y otros comentaristas cristianos, *vid*. B. ALTANER, «Augustinus und Philo von Alexandrien, eine quellenkritische Untersuchung», *Zeitschrift für katholische Theologie* 65 (1941), págs. 81-90, que sostiene la primera teoría, y P. COURCELLE, «Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?», *Revue des études anciennes* 63 (1961), págs. 78-85, que se decanta por la segunda. *Vid*. además BARDY, *La cité de Dieu.*

Livres XV-XVIII, págs. 705-706, n. comp. 10.

156 Ioh. 19, 34. Agustín, en *C. Faust.* XII 39, había criticado con dureza la interpretación que dio Filón de la puerta del arca como los orificios excretores del cuerpo. En cambio, dicha interpretación había sido admitida por Ambrosio, *Noe* VIII 24.

157 *Cf*. FILÓN, *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis* II 2, AMBROSIO, *Noé* VI 13, AGUSTÍN, *C. Faust.* XII 14, *In Psalm*. 86, 3, 57; 147, 4, 38, etc. En este punto, COURCELLE, «Saint Augustin a-t-il…», págs. 82-83, frente a ALTANER, «Augustinus und Philo…», págs. 86-87, que defiende una lectura directa de Filón por parte de Agustín, considera que éste conoce esta exégesis filoniana a través de una fuente cristiana, probablemente el *Sobre Noé* de Ambrosio, ya que, frente a esta última, en Filón no se alude en absoluto a la vida de los santos.

158 Gen. 6, 16.

159 *Vid*. AGUSTÍN, *C. Faust.* XII 14.

160 Rom. 3, 9.

161 I Cor. 13, 13.

162 *Cf*. Mt. 13, 8, donde se relata la parábola del sembrador y se alude a la fecundidad de las semillas con las mismas cifras de cien, sesenta y treinta. En cuanto a la aplicación de las mismas a los grados de castidad, *vid*. AGUSTÍN, *Quaest. Euang*. I 9, donde comenta este pasaje evangélico e identifica dichas cifras con edades, cien en este caso se refiere a los mártires, y no a los viudos, por la santidad de su vida y el desprecio de la muerte, sesenta a las vírgenes, pues a los sesenta años ya no es preciso luchar contra la carne, y treinta a los cónyuges, pues en esta edad deben combatir para no verse superados por la libido. *Vid*. además JERÓNIMO, *In Matth*. XIII 23, *Adv. Iovin*. I 7 etc. Otros ejemplos de exégesis del pasaje pueden verse en BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 160, n. 1.

163 Gen. 7, 2. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII*, pág. 161, n. 3, atribuye esta objeción al marcionita Apeles. *Vid*. además AGUSTÍN, *C. Faust*. XII 38.

164 *Vid*. además AGUSTÍN, *Gen c. Manich.* I 15, *Gen. ad litt.* III 2, 3. Sobre la altura del Olimpo, sobre las nubes y la lluvia, *vid*. entre otros LUCANO, II 271.

165 ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis* II 2.

166 Act. 7, 22.

167 Gen. 6, 20.

168 Gen. 7, 2; 3; 9; 6, 19.

169 Sobre la teoría de la generación espontánea, a la que alude aquí Agustín, *vid. supra* VIII 5 n.

170 Gen. 6, 19-20.

171 *Vid*. además AGUSTÍN, *Quaest. Hept*. I 7. La cuestión ya fue planteada por ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis* II 11, que consideraba necesario incluir otros animales para alimentar a los carnívoros.

172 *Cf*. AGUSTÍN, *C. Faust.* XII 15. Sobre esta alegoría, sin base clara en la escritura, *vid*. G. BARDY, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII,*, págs. 707-708, n. comp. 12, que cita entre otros a JERÓNIMO, *Epist*. 133 basándose en una libre interpretación de I Petr. 3, 20, IRENEO, *Adv. Haer.,* IV 36, 4, TERTULIANO, *Idol*. 24, CIPRIANO, *Unit. eccl.* 6.

ABREVIATURAS DE LAS CITAS BÍBLICAS

Act.	Hechos de los apóstoles
Apoc.	Apocalipsis
Baruc	Baruc
Cant. Cantic.	Cantar de los cantares
Colos.	Epístola de san Pablo a los colosenses
I Cor.	Primera epístola de san Pablo a los corintios
I I Cor.	Segunda epístola de san Pablo a los corintios
Dan.	Daniel
Deut.	Deuteronomio
Eccl.	Eclesiastés
Eccli.	Eclesiástico
Ephes.	Epístola de san Pablo a los efesios
Esai.	Isaías
Exod.	Éxodo
Ezech.	Ezequiel
Gal.	Epístola de san Pablo a los gálatas
Gen.	Génesis
Hebr.	Epístola de san Pablo a los hebreos
Iac.	Epístola de Santiago
Ierem.	Jeremías
Iob	Job
Ioel	Joel
Ioh.	Evangelio según san Juan
Iud.	Epístola de san Judas
Iudic.	Jueces
Lc.	Evangelio según san Lucas
Lv.	Levítico
Malach.	Malaquías
Mc.	Evangelio según san Marcos
Mich.	Miqueas
Mt.	Evangelio según san Mateo
Num.	Números
Ose.	Oseas
Par.	Paralipómenos
I Petr.	Primera epístola de san Pedro
II Petr.	Segunda epístola de san Pedro
Philip.	Epístola de san Pablo a los filipenses
Prov.	Proverbios
Psalm.	Salmos
Reg.	Reyes
Rom.	Epístola de san Pablo a los romanos
Sam.	Samuel

Sap.	Sabiduría
I Thess.	Primera epístola de san Pablo a los tesalonicenses
II Thess.	Segunda epístola de san Pablo a los tesalonicenses
I Tim.	Primera epístola de san Pablo a Timoteo
II Tim.	Segunda epístola de san Pablo a Timoteo
Tit.	Epístola de san Pablo a Tito
Tob.	Tobías
Zach.	Zacarías

ÍNDICE GENERAL

Índice